

المواطنة في ميزان العقل والنقل ونظرية الرموز الثقافية

محمود الزواوي / جامعي، تونس

تعريف المواطنة :

وطنه. كما تتميز المواطنة بنوع خاص بولاء المواطن لبلاده وخدمتها في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين في تحقيق الأهداف الوطنية (بدوي 1986 : 60).

فهذا التعريف هو التعريف الشعبي المتداول بين عامة الناس. وبذلك يجوز القول بأن التعريف الأول يطرح مفهوماً فورياً للنخب الفكرية للمواطنة بينما يتحدث التعريف الثاني عن تصور للمواطنة من طرف القاعدة السكانية، أي الشعب.

دعنا نبدأ هذه المقالة بذكر وتحليل مثال ينطبق عليه التعريف الثاني لمفهوم المواطنة (Dortier 2004 : 86-87).

مفهوم المواطنة اللغوية :

أطرح هنا مصطلح المواطنة اللغوية كمفهوم جديد، ويعني هذا المفهوم عندي أن المجتمع وأفراده يتصفون بالوطنية اللغوية الكاملة متى كانت اللغة الوطنية تحتل المكانة الأولى في قلوب المواطنين وفي السمعة الاجتماعية في مجتمعها وفي الاستعمال اليومي فيه

انتشر كثيراً استعمال كلمة المواطنة في السنوات الأخيرة في المجتمعات الحديثة. ويمكن ذكر تعريفين رئيسيين لمفهوم المواطنة. يتمثل الأول في القول إن المواطنة تشمل الحقوق القانونية والدستورية وضمنات المشاركة السياسية الفعالة للمواطن. كما تشمل أيضاً حداً أدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكن المواطن من التعبير عن رأيه ومصالحه بحرية مثل التقارب في الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والتعليم ومهارات الوصول إلى المعلومات البديلة التي تسمح للمواطن بالوصول على المعلومات من مصادر مختلفة متنافسة. ويدعم مفهوم المواطنة إلى حد أدنى من المسؤولية المجتمعية ونحوية فرص العمل والرعاية الاجتماعية في حالة العجز والبطالة ونحو التعليم والصحة والتنمية الثقافية. [المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية 2001 : 37 38].

أما التعريف الثاني لمصطلح المواطنة فهو يتمثل في أن صفة المواطنة تحدد حقوق وواجبات المواطن إزاء

أو تلك التي لم تتعرض إلى الهيمنة الاستعمارية بوجهها التقليدي المباشر أو الجديد غير المباشر.

تشخيص معالم المواطنة اللغوية التونسية:

لو تبينا تلك المؤشرات الستة لقياس موقف التونسيين اليوم إزاء اللغة العربية (لغتهم الوطنية) لوجدنا أن موقفهم العام ضعيف على مستوى كل واحد من هذه الموصفات. نكتفي هنا بالحديث عن البعض منها فقط لإيضاح الأمر:

1 - فعلى المستوى الشفوي، يمزج التونسيون والتونسيات كثيرا حديثهم بكلمات وجمل وعبارات فرنسية حتى أنه يصح وصف اللهجة التونسية بأنها لا تكاد تكون سوى مزج للعربية بالفرنسية أي الفرونكوأراب le franco-arabe في أغلب الأحيان. ويلاحظ بهذا الصدد أن النساء هن أكثر انجذابا للمزج اللغوي. فتأثيرهن على ضعف الوطنية اللغوية أكبر من تأثير الرجال، إذ هن مهات الأجيال التونسية في الحاضر والمستقبل. ودعا يجوز القول بأن أغلبية التونسيات و التونسيين اليوم يستعملون كلمة فرنسية في كل عشر كلمات (10/1) من حديثهم بالعامية التونسية مع المواطنين التونسيين. وتعبير العلوم الاجتماعية، فالفرونكوأراب كسلوك لغوي شائع في المجتمع التونسي الحديث تمثل المعيار اللغوي الاجتماعي بحيث أن حديث التونسية/التونسي مع التونسيين باللهجة تونسية عربية خالية تماما من أي كلمة فرنسية ينظر إليه لاشعوريا من طرفهم على أنه ضرب من السلوك اللغوي المنحرف الذي طالما يقابل بالتعجب والحيرة وحتى التهكم والسخرية.

أما استعمال اللغة العربية على مستوى الكتابة في المجتمع التونسي فهو لا يزال محدودا في الأمور الكبيرة والصغيرة على حد سواء. فمعظم التونسيين

لدى الأفراد وفي المؤسسات والقطاعات المجتمعية المختلفة. يستند هذا التعريف للمواطنة اللغوية على أن العلاقة بين اللغة الوطنية والمجتمع وأفراده يجب أن تكون علاقة سليمة وحميمية باعتبارها مكونا رئيسيا من هوية الوطن الأمر الذي يتطلب منه الولاء للغة الوطنية والمحافظة عليها وحمايتها والدفاع عنها مثلها مثل ثروة وعلم وحدود ذلك الوطن. وهذا ما نجده، مثلا، سائدا اليوم في المجتمعات المتقدمة مثل مجتمعات الاتحاد الأوروبية (Kraus 2008).

وللتفصيل أكثر في معالم المواطنة اللغوية دعنا نظر إلى ستة معالم في المجتمعات المتقدمة. تفيد الملاحظات الميدانية اليوم في تلك المجتمعات بأن لغاتها الوطنية/ الرسمية تتمتع فيها عموما بالموصفات الرئيسية التالية :

1 - الإستعمال الكامل لها على المستويين الشفوي والكتابي.

2 - الاحترام لها والاعتزاز بها والغيرة عليها والتحمس للدفاع عنها.

3 - معارضة إستعمال لغة أجنبية بين مواطني تلك المجتمعات.

4 - شعور عفوي قوي لدى المواطنين بالأولوية الكبرى التي يجب أن تنفرد بها اللغة الوطنية في الإستعمال في مجتمعاتهم .

5 - إحساس قوي ومراقبة واسعة لدى المواطنين لتحاشي إستعمال الكلمات الأجنبية، وسياسات وطنية متواصلة من طرف أصحاب السلطة لترجمة المصطلحات والكلمات الأجنبية الجديدة إلى اللغة الوطنية.

6 - تمثل اللغة الوطنية العنصر الأبرز لتحديد هويات الأفراد والجماعات في المجتمعات المختلفة، ويتجلى ذلك أكثر في عصرنا الحديث في المجتمعات المتقدمة

العربية تفسره ما أسسها الإزدواجية اللغوية الأتارة التي تجعلهم يميلون ويرغبون شعوريا ولا شعوريا في استعمال الفرنسية بدل العربية.

والإزدواجيات اللغوية ليست بالضرورة أمانة بالسوء ضد اللغة الوطنية. فهذا ما نجده مثلا في المجتمعات المتقدمة حيث تمثل السيادة اللغوية أمرا مقدسا وخطا أحمر. أي أن الإزدواجيات اللغوية في تلك المجتمعات هي إزدواجيات لغوية لومة. ومن ثم، فلا بد من وجود ظروف خاصة في زمن الاحتلال وفي عهد الاستقلال تصافرت على ميلاد واستمرار الإزدواجية اللغوية الأمانة في المجتمع التونسي المعاصر قبل الثورة وبعدها. وهو وضع ليس في صالح المواطنة اللغوية التونسية بل هو في الاتجاه المعاكس لها تماما.

ولعل مما يقوي مصداقية هذا الوصف لموقف المتعلمين التونسيين من اللغة العربية أنني طالما طرحت هذا التخصيص لهذا الموقف من اللغة العربية على الطلبة التونسيين في قاعات التدريس الجامعية أو على المحاضرين المتعلمين والمسؤولين التونسيين في مناسبات أخرى دعت فيها للحديث إليهم. ولا أتذكر أبدا أن أنكر أحد أو احتج بقوة على وجود هذه العلاقة الفاترة بين المتعلمات والمتعلمين التونسيين ولغتهم العربية. فالملاحظات الميدانية تفيد أن أجيال المتعلمات والمتعلمين التونسيين المزدوجي اللغة والثقافة أو الأكثر تفرسا لفترتي الاستعمار والاستقلال هي عموما أجيال فاقدة لموقف الاعتزاز والحماس والشعور بالغيرة للدفاع بعفوية وقوة عن اللغة العربية. وهذا ما أطلق عليه مفهوم ضعف التعريب النفسي لدى معظم التونسيات والتونيين المتعلمين والثقفين على الخصوص. ومن ثم، تغلب على موقفهم العام من لغتهم الوطنية حالة من اللامبالاة [ضعف/ فقدان المواطنة اللغوية] أو حتى العداء العاقرة عند

يكتبون، مثلا، صكوكهم المصرفية باللغة الفرنسية ويقومون أيضا بكتابة إضاءاتهم بلغة موليار. واللغة العربية غائبة عموما في العديد من المؤسسات التونسية الحديثة. فاللغة الفرنسية هي لغة العلوم في المؤسسات التعليمية التونسية إبتداء من مرحلة التعليم الثانوي وإنهاء بمرحلة الدراسات الجامعية العليا. كما أن اللغة الفرنسية تبقى لغة الكتابة لأنشطة جل البنوك التونسية.

2- تشير اليوم الاستبيانات والملاحظات الميدانية المتكررة لسلوكات المتعلمات والمتعلمين التونسيين اللغوية بأن أغليبيتهم الساحقة لا تكاد تبدي بعفوية وارتياح حماسا واعتزازا باللغة العربية باعتبارها لغتهم الوطنية. ويعتقرون ذلك عندهم بغياب الموقف القوي المدافع والغيور في السر والعائلية على اللغة العربية في المجتمع التونسي الحديث. فلا يكاد يوجد عندهم في أحسن الأحوال أكثر من شعور فاتر إزاء اللغة العربية التي تعتبر رسما لغتهم الوطنية. وكماثل على ذلك الفتور، يلاحظ الباحث اليوم بطريقة متكررة نموذجاً لرد فعل أغلبية التونسيات والتونيين على من يدافع عنهم عن استعمال اللغة العربية في المجتمع التونسي. يتمثل رد الفعل الجماعي النموذجي لديهم في مساءلة: هل أنت أستاذ عربية أو هل أنك لا تعرف الفرنسية؟ فتأويل عالم النفس الاجتماعي لذلك الرد الجماعي النموذجي التونسي يفيد شيئين إثنين على الأقل:

أ - اعتقاد أغلبية التونسيات والتونيين أن مدرسو اللغة العربية هو وحده الذي ينتظر منه الدفاع عن اللغة العربية. وأما غيرهم وهم أغلبية التونسيات والتونيين فهم غير مطالبين بالدفاع عن العربية، لغتهم الوطنية. أي كأن القيام بمثل ذلك السلوك اللغوي هو أمر غريب في رأي معظمهم.

ب - فإن ضعف تحمسهم للدفاع عن اللغة

البعض من ذوي التكوين التعليمي الأكثر تفرسا على الخصوص.

وأختم هذا الجزء من المقالة بمثال ميداني يبرز فقدان المواطنة اللغوية لدى الجامعيين والمثقفين التونسيين. عقدت في تونس في شهر ماي 2010 ندوة موضوعها الحوار بين الأديان. كانت الندوة مشتركة مع اليونسكو. ألقى الأستاذ التونسي المشرف على تنظيم الندوة كلمة الافتتاح باللغة العربية وأوضح أن هناك ترجمة لمداخلات المتحدثين وأسئلة الحاضرين والإجابات عليها. أشرف هذا الأستاذ على الجلسة الأولى للندوة، فأدارها باللغة الفرنسية فقط. أي أنه لم يحترم لا اللغة العربية/ الوطنية لتونس التي يمثلها ولا وجود الترجمة التي أعلن عنها للأجانب الذين لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة. ومن جهة أخرى، تحدث في هذه الجلسة ثلاثة تونسيين. فأحدهم أستاذ متخصص في معجمية اللغة العربية والمتحدث الثاني يعمل في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/ الألكسو. أما المتحدث التونسي الثالث فهو رئيس كرسي بن علي لحوار الحضارات. ألقى كلهم محاضراتهم باللغة الفرنسية. بعد ذلك، طرح الحاضرون التونسيون والتونسيات أسئلتهم بالفرنسية فقط حتى أن أحد الساتلين توجه إلى المحاضرين التونسيين فقدم نفسه بنطق فرنسي لإسمه العربي محمد.

3 - لا يعارض وبالتالي لا يحظر المتعلمون التونسيون اليوم على أنفسهم استعمال اللغة الفرنسية بينهم في الشؤون الصغيرة والكبيرة التي يقومون بها في مجتمعاتهم، بل نجد الكثيرين منهم يرغبون ويفتخرون بذلك.

4 - أما هاجس مراقبة النفس لتجنب استعمال الكلمات الأجنبية فهو أمر مفقود عموما عند المتعلمين التونسيين. ولعل ازدياد انتشار ظاهرة الفروكوآراب

بين الشباب ولدى الكهول اليوم هو دليل على ضعف وعيهم بأهمية مفهوم المواطنة اللغوية.

كما رأينا، يسهل تفسير ضعف المواطنة اللغوية التونسية بأنظمة التعليم المزدوجة اللغة والثقافة أو الفرنسية التي عرفها/ يعرفها هذا الاحتلال والاستقلال، كما يتجلى ذلك في التعليم الصادي والتعليم التونسي مابعد الاستقلال وفي نظام التعليم الفرنسي قبل الاستقلال وبعده. وفي المقابل، يجد المرء مواطنة لغوية قوية لصالح اللغة العربية عند خريجي شعبة [أ] المعربة في مطلع الاستقلال وكذلك لدى خريجي التعليم الزيتوني القديم. فعامل الحاسم في هذا الفرق هو نوعية الإزدواجية [الأمازية أو اللوامية]. فالأولى تمثل استمرار الاستعمار اللغوي الثقافي في نفوس وعقول التونسيات والتونسيين. أما الثانية فهي إزدواجية لغوية تمنح صاحبها/ صاحبها المناعة اللغوية الوطنية مع الفتح على لغات وثقافات الآخرين كما تفعل المجتمعات المتقدمة ذات السيادة اللغوية والثقافية. فلا بد من الثورة على النظام التربوي الحاكم لصالح نظام تعليمي يجعل الأجيال التونسية اليوم وغدا صاحبة علاقة طبيعية كاملة مع اللغة العربية: أي لها المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات تلك الأجيال. والتجربة التونسية في التعليم المزدوج اللغة والثقافة في عهدي الاحتلال والاستقلال أثبتت فشلها في إخراج أجيال تونسية ذات إزدواجية لوامية لأن أصحاب القرار هم أصحاب الإزدواجية الأمازية في الاعتقاد والممارسة. ويجري التخطيط قبل الثورة وبعدها لنظام تعليم تونسي ثلاثي اللغات منذ المرحلة الابتدائية. ولا يشر هذا المسار بالطبع الكامل والسوي مع اللغة العربية [كسب رهان المواطنة اللغوية] في المجتمع التونسي بعد الثورة. والتحليل النفسي والاجتماعي والثقافي لقضية المواطنة اللغوية في المجتمع التونسي يشر

بشؤون الاقتصاد، وأخذ به في ما يتعلق بالحقوق العامة وحدود المسؤولية والجزاء، وأخذ به فيما يتعلق بتقدير القيمة الإنسانية المشتركة بين الأفراد الأدميين. وأقامه في كل ناحية من هذه النواحي الثلاث على قواعد واضحة متينة تكفل حمايته من العبث والانحراف، وتتيح له تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه من خير للأفراد والجماعات [وافي 1962 :6].

مواطنة المرأة في فكر الحداد :

تلقي قضية المرأة المسلمة اهتماماً متزايداً في مطلع القرن الحادي والعشرين. فلم تلتفت بعض الملامح المشية لوضع المرأة المسلمة المعاصرة انتباه الكتاب والإعلاميين الغربيين فحسب، بل شدّت هذه الملامح أيضاً نظر رجال ونساء مسلمين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. يعتبر المفكر التونسي الطاهر الحداد أبرز الشخصيات التونسية الفكرية الإسلامية الحديثة التي ألقت الضوء على تردّي حال المرأة التونسية المسلمة بحيث تكاد تحقد كل جميع معالم مواطنتها التي منحها إياها الدين الإسلامي. رأى الحداد أن السبيل للخروج بها من ذلك الوضع يكون عن طريق العودة إلى المبادئ والأفكار والتشريعات... الأصلية التي جاء بها الإسلام. ومن ثم، جاء تأليفه في الثلاثينات من القرن الماضي لكتابه القيم الذي سبّاه «إمرأتنا في الشريعة والمجتمع» (الحداد). فالطاهر الحداد خرج التعليم الزيتوني ذو التكوين المعرفي العربي الإسلامي الأصل مثله مثل الشاعر الكبير أبي القاسم الشابي الذي ولد في 1909، إذا كان الرجلان ينتميان إلى نفس الجيل.

فمقولة كتاب الحداد تلخص في أن المجتمع التونسي الذي عايشه الحداد كان يعامل المرأة التونسية المسلمة معاملة تفقّد إلى كثير من المعالم الإسلامية المضيفة وذلك على عدة مستويات. فبينما عامل

باحتمال نهضة المواطنة اللغوية في عهد تولي حزب حركة النهضة وحلفائه مقاليد الحكم بالمجتمع التونسي بعد انتخابات 23 أكتوبر 2011. فهل يقدر رجال ونساء تونس ما بعد الثورة من حركة النهضة وغيرها من الأحزاب على القيام بمصالحة كاملة مع لغتهم الوطنية، أي إرساء مواطنة لغوية كاملة تحدث قطعة تامة مع عهدي بورقيبة وبن علي؟ وما لاشك فيه أن هذا المشكل يمثل تحدياً ضخماً للقيادات التونسية لما بعد الثورة ولعنّى الثورة نفسها.

المواطنة في الرؤية الإسلامية :

فمن معاني المواطنة في التعريف الأول أعلاه العدل والمساواة والإنصاف بين المواطنين أمام القانون وفي الحياة الاجتماعية بغض النظر عن أصلهم العرقي ولون بشرتهم وجنسهم الذكوري أو الأنثوي. فالقرآن الكريم والحديث النبوي يطالبان بلزوم ممارسة هذا المعنى للمواطنة في المجتمع المسلم. فالأول يتحدث عن المساواة المطلقة بين بني البشر [يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكروا نثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم]. أما النبي [صلى الله عليه وسلم] فيبرز نفس المعنى بالنسبة للمجتمع العربي المسلم الجديد [لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر، إلا بالتقوى...].

يلخص عالم الاجتماع المصري الشهير علي عبد الواحد وافي مركزية قيمة المساواة في الإسلام الأمر الذي يجعله سباقاً لفكرة المواطنة بدلالاتها الحديثة: قرار الإسلام مبدأ المساواة بين الناس في أكمل صوره وأمثل أوضاعه، واتخذ دعامة لجميع ما سنه من نظم لعلاقات الأفراد بعضهم مع بعض، وطبقه في جميع النواحي التي تقتضي العدالة الاجتماعية وتقتضي كرامة الإنسان أن يطبق في شؤونها: فأخذ به فيما يتعلق

قرآنية لمواطنة المساواة بين الذكر والأنثى لتبين كيف أن المبادرة للقيام بإصلاح إسلامي شامل للذات سوف تساعد على القضاء على العديد من ملامح فقدان مواطنة المساواة بين الرجال والنساء التي ترفضها الرؤية الإسلامية الصحيحة.

(1) يتشر في المجتمعات الإسلامية وكذلك في معظم المجتمعات الأخرى، ما يمكن أن نسميه بالمساواة ذات المكيالين لصالح الذكر في السلوكات الجنسية المنحرفة. فمعظم المجتمعات البشرية تتسامح أكثر مع السلوك الجنسي المنحرف للذكر بينما تشدد كثيرا مع الأنثى التي ترتكب نفس السلوك. فالممارسة الجنسية للشابة قبل الزواج، مثلا، تلقى عقوبة أكثر صرامة من تلك التي يتعرض لها الشاب الذي قام بنفس السلوك الجنسي المنحرف. وهناك أكثر من سبب لتفسير هذا السلوك الجماعي السائد في المجتمعات البشرية عبر العصور. لانسبح محدودة كلمات هذه المقالة ببيان تلك الأسباب التي يطرحها العلماء والمفكرين.

وفي مقابل استعمال مبدأ المكيالين المشار إليه يستعمل القرآن مكيالا واحدا لذلك بالنسبة لارتكاب النساء والرجال للزنا (الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (سورة النور 2). فاستعمال مبدأ المساواة المطلقة بين الجنسين في التعامل مع مقترفي تلك السلوكات الجنسية المنحرفة يجب أن تلزم بتطبيقه المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

إن دلالة هذه الآية القرآنية ينبغي أن تشد انتباه كل ملاحظتيه. فموقف القرآن إزاء الانحراف الجنسي قد ألغى إحدى ميزات الرجل في مجتمع عربي ذكوري. فالعدالة يجب أن تحمل مجلّ اللامساواة والمساواة يجب أن تعوّض اللامساواة بين الجنسين في السلوكات الجنسية المنحرفة. وبالتعبير الحديث، فالانتساب إلى جنس الذكر أو الأنثى لا يجب أن يتدخل في الحكم

الإسلام المرأة بدرجة عالية من الاحترام وأعطاه مكانة سامية، كان المجتمع التونسي دون المستوى الإسلامي بكثير في تعامله مع المرأة التونسية. وفي هذا إشارة بليغة إلى أن تدهور حال المرأة التونسية هو انعكاس فاضح لتردي المجتمع التونسي نفسه ترديا خطيرا. فالحداد يطرح هنا ما يسمى في العلوم الاجتماعية الحديثة بالخمسة الاجتماعية، أي أن تدني مكانة المرأة التونسية في عهده وقبل ذلك يعود أولا وقبل كل شيء إلى الحالة المتردية للمجتمع التونسي ككل. وهكذا فكتاب الحداد هو دعوة للتونسين والمسلمين بصفة عامة إلى تغيير أنفسهم من الداخل بالرجوع إلى التعاليم الإسلامية الثيرة حتى يستطيعوا تغيير مكانة المرأة المسلمة إلى ما هو أحسن "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" بحيث تصبح مواطنة كاملة في المجتمع التونسي.

ففي هذا الزمن بالذات، زمن العولة وزمن الهجوم المقصود على الحضارة العربية الإسلامية وزمن ازدياد الوعي الإسلامي بالهوية العربية والإسلامية على عدة مستويات في الكثير من المجتمعات العربية والإسلامية، كما تشير إلى ذلك انتخابات 23 أكتوبر 2011 في تونس، يصبح كتاب الحداد مرجعا ودليلا قيما لرفع مكانة مواطنة المرأة المسلمة في إطار المنظور الإسلامي. فما نحتاج إليه اليوم في المجتمعات الإسلامية هو ميلاد حركات نسائية ورجالية ذات مرجعية إسلامية أصيلة ومتفتحة للعمل على التخلص من العديد من ملامح عدم المساواة بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية الحديثة.

مواطنة المساواة بين الجنسين في القرآن:

هناك عدد هائل من معالم فقدان المساواة بين الجنسين في البلاد الإسلامية والتي هي ضد روح الإسلام في الصميم. ونكتفي هنا بذكر ثلاثة أمثلة

الرسول. فاكساب المعرفة هو حصيلة لاكتساب مهارات الكتابة بالقلم والقدرة على القراءة والالتزام بروح الرغبة في ممارسة التعليم المستمر. فاكساب رهان المعرفة والعلم يمثل أهم إستراتيجية لدى الإنسان الذي يسعى إلى التقدم في هذا العالم على أسس متينة، من ناحية، وكسب معرفة أحسن حول أسرار هذا الكون المترامي الأطراف والبديع الأنساق والأفاق، من ناحية أخرى.

فسياسات عدم المساواة بين الجنسين في قطاع التعليم بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة هي سياسات لا يقبلها الإسلام. هذه السياسات كانت بكل بساطة أعراضا خطيرة لتخلف المجتمعات الإسلامية. فثني موقف المعارضة والعداء إزاء تعليم الأنثى هو موقف متناقض تماما مع موقف الإسلام الذي يؤكد بقوة على ضرورة تعليم الذكر والأنثى (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة).

تلك المواقف والسلوكات السلبية كانت نتيجة لتدهور وضع النسيج الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية نفسها الذي تحدث عنه المفكر الطاهر الحداد كما رأينا. ولحسن الحظ فإن إقصاء الأنثى المسلمة من التعليم لم يعد عموما مشكلا اجتماعيا اليوم في المجتمعات الإسلامية. فعدد الطالبات المسلمات الجامعيات هو اليوم أكبر بكثير من عدد الطلاب في العديد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

ليس هناك من شك في أن الرغبة في التنمية والتحديث تقف وراء تغير هذا الموقف عند المسلمين إزاء تعليم الإناث. وبعبارة أخرى، فقد أصبح ينظر في هذه المجتمعات إلى التعليم على أنه أهم شيء يجب على الفرد أن يكتسبه لتعزيز آفاق مستقبله. وعلى مستوى جماعي، فقد عملت معظم المجتمعات الإسلامية منذ الاستقلال على تطوير قطاع التعليم، إذ أن قيادات هذه المجتمعات رأت بأن التعليم هو

على السلوكات الجنسية المنحرفة التي يرتكها الإناث والذكور في المجتمعات الإسلامية. فالأهم هنا هو الضرر الذي تحدثه الجانية نفسها. ومن ثم جاء مبدأ المساواة المطلقة في الشريعة الإسلامية بالنسبة لعقاب النساء المسلمات والرجال المسلمين الذين يرتكبون سلوكات جنسية منحرفة. وكما رأينا في التعريف الثاني للمواطنة، فالعدل التام بين الناس في المجتمع هو معلم بارز على تبني وممارسة مبدأ المواطنة بالكامل.

وبالرغم من شفافية القرآن في مسألة المساواة في العقاب بين الذكر والأنثى المرتكبين لنفس الانحراف الجنسي في المجتمع الإسلامي، فإن كلا من القوانين الرسمية والرأي العام في المجتمعات الإسلامية تتسامح مع الذكور أكثر من الإناث في السلوكات الجنسية المنحرفة. فتلك القوانين وذلك الرأي العام هي في حقيقة الأمر مخالفة لإخلاقيات الرؤية القرآنية التي ترفع شعار المساواة/ المواطنة التامة بين المسلمات والمسلمين في مثل تلك السلوكات المنحرفة.

(2) أما المثال الثاني الذي نعرض له هنا لثبات انحرافات المجتمعات الإسلامية في عدم تعاملها مع الجنسين يتساو في قضايا حسمها القرآن. فهو يتمثل في انتشار عدم المساواة في التعليم بين الإناث والذكور بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة. ففي الفترة الأولى لإنشاء المدارس العامة في القرن الماضي كان أولياء التلاميذ يشجعون الذكور أكثر من الإناث على الذهاب إلى التعليم ومزاولة حتى المرحلة الجامعية.

إن مثل هذا الموقف هو بالتأكيد غير إسلامي. فواضح أنه موقف معاد لروح أول آية قرآنية تلقاها الرسول (صلى الله عليه وسلم): «اقرأ باسم ربك... اقرأ» وريك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم» (العلق: 1-4). فالتركيز على أهمية القراءة والتعليم في أول آية لم يكن صدفة، بل كان أمرا مقصودا تماما من الوحي الإلهي في أول لقاء مع

بالقلم والقراءة هي أولى الأولويات للنجاح المشروع للجنس البشري في مسيرته الطويلة. وهي بالتالي أمور يجب أن تكون لها الصدارة في اهتمامات الناس والمجتمعات. أي أنها مسائل لا يجوز نسيانها وإهمالها من طرف بني البشر. إذن، فالبدا في الوعي القرآني بفعل 'إقرأ' في اللقاء الأول بين الأرض والسماء في ضواحي مكة يؤهل ذاكرة المتلقي وأتباعه، حسب علم النفس الحديث، إلى العمل المتواصل على المحافظة على أخلاقيات طلب العلم والمعرفة من المهد إلى اللحد. وهكذا يتجلى أن العدل في تعليم الجنسين مطلب إسلامي في الصميم يؤدي إلى تحميم ممارسة تجربة المواطنة في أعراسها.

3) أما المثال الثالث والأخير الذي نسوقه لتأكيد أهمية قضية المساواة/المواطنة بين الذكر والأنثى في الإسلام فهو يمثل في تساويهما في الإنسانية في نظر القرآن. تؤمن بعض الثقافات ومنها الثقافة المسيحية بأن هناك في طبيعة الأنثى نزعة أكثر شراً من الذكر. ترى أساطير واعتقادات تلك الثقافات بأن حواء التي دفعت آدم للأكل من الشجرة المحرمة. تنهم حواء بأنها كانت هي الأولى التي خالفت الأمر الإلهي في عدم الأكل من تلك الشجرة. وبالتالي، فأكل آدم من تلك الشجرة كان ضرباً من التقليد لسوء حواء العاصية التي أكلت من الشجرة المحرمة. إن موقف القرآن، بخصوص من هو المتهم بالعصيان لأمر الله، يختلف تماماً عن تصوّر وموقف تلك الثقافات. فالقرآن يقول بكل وضوح بأن الشيطان هو الذي دفع بحواء وآدم معا إلى ارتكاب تلك الفعلة الشنعاء :

«وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» فاللهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين» (البقرة: 35-36).

مفتاح التحديث والتنمية في بلدانها. وبالرغم من أن هذا التغيير في الموقف لصالح التعليم هو ذو طبيعة غير دينية فإنه تغيير يلقى كل المساندة من تعاليم الدين الإسلامي. فتشجيع تعليم الأنثى في المجتمعات الإسلامية المعاصرة يسانده عاملان، أحدهما ديني والآخر ديني. فالإسلام كما هو معروف لا يفصل بين هذين العاملين كمؤثرين في السلوك البشري. إن الانسجام بين هذين العاملين يساعد على تفسير التغيير الإيجابي السهل لصالح مواطنة تعليم الأنثى في معظم المجتمعات الإسلامية الحديثة. لقد تحدث عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر عن روح البروتستانتية وظهور الرأسمالية. وبمثل نستطيع أن نتحدث عن الأخلاقيات الإسلامية للتعليم. فالقراءة والتعليم ما قبل الجامعي والجامعي هي أولويات رئيسية للجنسين في الإسلام، كما ذكرنا. فالمجتمع الإسلامي اللامالي أو المعادي لتعليم أعضائه من الجنسين هو مجتمع قد فقد الأخلاقيات الإسلامية للتعليم. فالمساواة/

المواطنة في تعليم الجنسين هي أحد أعمدة الإسلام الأساسية. كيف يمكن للإسلام أن يقبل مطلق عدم المساواة بين الجنسين في أمر تأتي أهميته في الصلابة بالنسبة لمصير الإنسان وعلاقته بخالقه. ألم يبدأ الوحي القرآني بفعل «إقرأ» في صيغة الأمر ؟ يرى علم النفس مغزى كبيراً في بدء الوحي بفعل «إقرأ» وليس إززع أوتاجر يا محمد نظراً لأهمية القراءة والأخذ بالقلم في كسب رهان المعرفة والعلم اللذين بدونهما لا تتم مسيرة التقدم الإنساني الحق والأمثل. يشير علماء النفس إلى أن الانطباعات الأولى التي يسجلها الناس عن بعضهم البعض إثر أول تلاق لهم مؤهلة أكثر من غيرها للبقاء حية ترزق في ذاكرة بني آدم. فمن هذه الرؤية النفسية لطبيعة النفس البشرية يفهم مغزى بدء الوحي الإلهي بكلمة «إقرأ» بدلاً عن غيرها في أول لقاء مع الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) في غار حراء. إذ امتلاك مهارات الكتابة

فالطبيعة البشرية لكل منهما استسلمت لمؤامرة الشيطان. فشل كل منهما في الاختيار الإلهي، أي أن نقائص إنسانية حواء ليست أكثر ولا أقل من نقائص إنسانية آدم. فهما متجانسان تماماً في فشل طبيعتهما البشرية في هذا الاختيار الإلهي. فالمواطنة بمعنى المساواة والعدل بين الذكر والأنثى واضحة المعالم في هذه الآية القرآنية: فأزلهما الشيطان عنها.

تبيّن هذه الأمثلة الثلاثة بأن أسس المواطنة/المساواة العامة بين الذكر والأنثى هو أمر غير قابل للنقاش في الرؤية القرآنية. لقد فشل الغربيون في غالب الأحيان في الاعتراف بهذا المبدأ الأساسي للمساواة بين الجنسين وذهبوا إلى الحديث بذلك عن نوع من اللامساواة المطلقة بين الذكر والأنثى، كما يدعون في مسألة الميراث، على سبيل المثال. بينما يختلف الأمر في الواقع. إذ أن المعرفة بحثيات الميراث تكذب دعوى اللامساواة المطلقة في الميراث بين الجنسين:

1- هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل.

2- توجد أضعاف تلك الحالات الأربع لحيث ترث فيها المرأة مثل الرجل.

3- هناك حالات عشر أو تزيد حيث ترث فيها المرأة أكثر من الرجل.

4- هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث فيها نظيرها الرجل.

وباختصار، توجد أكثر من ثلاثين حالة تأخذ فيها المرأة مثل الرجل أو أكثر منه، أو ترث هي ولا يرث نظيرها من الرجال، في مقابل أربع حالات محدّدة ترث فيها المرأة نصف الرجل.

فمثل تلك الدعوة المتسرعة والمشوّهة بالنسبة للمكانة الحقيقية للمرأة في الإسلام هي في جزء منها نتيجة لتحيّز منهجي. فمن جهة، يركز الغربيون

اهتمامهم على تلك الحالات القليلة التي اختلفت فيها معاملة المرأة عن معاملة الرجل كما هو الأمر في الميراث وعدد الزوجات التي يمكن للرجل أن يتزوج بهن. ومن جهة أخرى، بقي هؤلاء صامتين حول معظم الحالات التي لم يميّز فيها الإسلام بين الذكر والأنثى أو فضل الأنثى على الذكر، كما رأينا في مسألة الميراث. لا بد لثل هذه المنهجية عند الباحثين الغربيين وأتباعهم في المجتمعات الإسلامية من ذكر تلك الظروف التي يعامل فيها الإسلام الجنسين على قدم المساواة والتكافؤ في نفس الوقت ينبغي أن تقوم تلك المنهجية بتحليل الظروف التي يتعامل فيها الإسلام مع الذكر والأنثى بشيء من الاختلاف القليل لصالح أحد الجنسين أو هما معا. فهذا الطرح الموضوعي للأمر يسمح بتحقيق شيئين مهمّين:

أ) بشكل تأكيد إن المواطنة/المساواة بين الرجال والنساء هي القاعدة الأساسية في الإسلام وأن الاختلاف بينهما هو أمر استثنائي يعود إلى عوامل ظرفية ومجمّعية وخلقية لا إلى عوامل الذكورة أو الأنوثة في حد ذاتها.

ب) يجب أن يكون هناك سبب (أو أسباب) يستعمله الإسلام كأرضية للاعتراف ببعض الاختلافات القليلة بين الجنسين. ترجع أساسا مشروعية مثل تلك الاختلافات بين الذكر والأنثى إلى عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية. إن اعتراف الرؤية القرآنية بتلك الاختلافات بين الجنسين يجعلها رؤية واقعية بعيدة عن المثالية والجنوح إلى الخيال. يمكن اعتبار الرؤية الإسلامية للمواطنة/ للمساواة بين الرجل والمرأة رؤية خالية من البساطة الساذجة والضيقة. فضضية المساواة والتكافؤ بين الجنسين ذات طبيعة رحيمة ومعقدة. ويتفق هذا مع طبيعة الوجود الإنساني نفسه الذي هو وجود معقد ومتطور. فهو وجود أكثر تعقيدا بكثير من عمل الإنسان الآلي robot

بسبب اختياره في الانتخابات حزب حركة النهضة ذي التوجه الإسلامي. ليس فوز هذا الحزب تعبيراً عن رأي الشعب التونسي؟ وليس حرية التعبير لدى الفرد ولدى المجتمع سمة مركزية لعنى المواطنة في الأدبيات الغربية الحديثة؟ فالتناقض واضح المعالم في موقف هذا الرجل اليساري الذي ينتظره أن يكون مالياً لاستقلال الشعوب في تقرير مصيرها. وردد حسرته عن العهد البورقي رغم معرفته وإقراره بأن الحرية والديمقراطية كانتا مفقودتين في ظل حكم بورقية. إن ما يفسر الموقف السياسي لهذا الصحافي بالنسبة لحبه لبورقية وعداوته لقيادة النهضة هوتعصبه للثقافة الفرنسية وتحمسه لشعرها خارج فرنسا. فدفاعه عن الفترة البورقية ذو علاقة مباشرة مع تعليم بورقية وثقافته اللذين تهيمن عليهما اللغة الفرنسية وثقافتها. وفي المقابل، فإن العداء ضد حزب النهضة يرجع إلى أن هذا الحزب هو أكثر الأحزاب دفاعاً عن الإسلام واللغة العربية في المجتمع التونسي باعتبارهما يمثلان حجر الزاوية لهوية الشعب التونسي العربية الإسلامية. وهكذا يتجلى أن جان دانيال انتهك حدود وأخلاقيات التعريفين المذكورين لمفهوم المواطنة. فهو منزعج من التصويت لحزب إسلامي الفكر رغم أن التعبير الحزلي للمواطنين يعتبر معلماً بارزاً في منظومة المواطنة، كما رأينا. وبالنسبة للتعريف الثاني للمواطنة، فتصويت أغلبية التونسيين للنهضة هو سلوك مواطنة لأنه يحمي ويدافع عن ثوابت وطنية جماعية للشعب التونسي ألا وهما اللغة العربية والإسلام.

تحديات المواطنة في رؤية نظرية الرموز الثقافية :

تتلخص الفكرة الحديثة للمواطنة في مساواة كل المواطنين أمام القانون. وهذا أمر تقدمي لصالح

والآلات صاحبة الذكاء الاصطناعي. فظرة الإسلام إلى المساواة والتكافؤ بين الأثني والذكر هي نظرة تؤمن في العمق بالمساواة والتكافؤ/المواطنة بينهما، ولكنها لا تلغي وجود بعض الاختلافات بين الذكر والأثني في بعض الأحيان. إنها نظرة تتماشى مع نظرة العلوم الاجتماعية الحديثة خاصة التي ترى أن الحياة الاجتماعية البشرية هي ظاهرة معقدة جداً إذا ما قورنت بغيرها من أنماط أنواع الحياة الشديدة التنوع لدى الأجناس الحية الأخرى في البر والبحر على وجه هذه الأرض الرخبة والواسعة الأفاق (Morin). جدلية قضايا المواطنة/المساواة والتكافؤ والاختلاف بين الإناث والذكور في دنيا عالم البشر ما هي إلا ملصح من معالم تعقيد وتكامل معالم الحياة البشرية الاجتماعية، كما يتجلى ذلك في حيثيات الميراث في الشريعة الإسلامية التي أشرنا إليها من قبل بشيء من التفصيل المختصر.

إشكالية مفهوم المواطنة في الفكر الغربي :

وكما رأينا من قبل، فمفهوم المواطنة الغربي يستند في المقام الأول على المساواة المطلقة في تعامل القانون مع المواطنين في المجتمع بغض النظر عن اختلافاتهم العرقية واللونية واللغوية. لكن القانون لا يستطيع تجسيد المساواة المطلقة بين الناس في المجتمعات بسبب تدخل عوامل أخرى في معادلة المواطنة الكاملة التي تتطلب المساواة الشاملة بين المواطنين في كل نواحي الحياة في المجتمع. فعلى سبيل المثال يناهز مفهوم المواطنة الغربية بصوت عالٍ لصالح حق المواطن في التعبير عن رأيه. لكن ساسة الغرب ومثقفيه لا يلتزمون بأخلاقيات المواطنة إذا جاءت الأحداث مخالفة لمصالحهم. فالصحافي المعروف جان دانيال Jean Daniel كتب افتتاحية في مجلته بتاريخ 27 / 10 / 2011 يقول فيها إن الشعب التونسي مهدد

متساوية بين الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية في المجتمعات بسبب أن العوامل الثقافية قادرة على التغلب على عناصر التمييز بينها مثل الفروق في المكانة الاقتصادية والاجتماعية وفي اللون والعرق والجنس. فاشترك المواطنون في الرموز الثقافية الهامة كاللغة والدين يدفع بهم لصالح إقامة مواطنة تقرب أكثر من المساواة والعدل الكاملين. إن تعامل المجتمعات الأوروبية مع مواطنيها من الأقليات المسلمة المهاجرة مثال على تأثير العوامل الثقافية لتلك المجتمعات تأثيراً سلبياً على إدماج تلك الأقليات في صلب المواطنة الكاملة/المتساوية فيها. وفي المقابل، تنعم الأقليات المسيحية المهاجرة إلى المجتمعات الأوروبية باندماج أفضل/بمواطنة أحسن من نظيراتها المسلمة في تلك المجتمعات. وواضح أن السبب في هذا الفرق هو عامل الدين كعنصر مركزي في منظومات ثقافات الشعوب. وبالتالي يصعب على الأقليات المسلمة الوافدة التمتع بالمواطنة الكاملة الشاملة في المجتمعات المسيحية طالما حافظت على عقيدتها الإسلامية والممارسات العبادية التابعة لها. وبعبارة أخرى، فالإنصهار التام لتلك الأقليات المسلمة في المجتمعات المسيحية أمر غير وارد في المدى المنظور. إذ يزداد تيار الدين الإسلامي داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها الأمر الذي جعل الدين الإسلامي أكثر الديانات انتشاراً في العالم اليوم بما فيها المجتمعات الغربية المسيحية التي يهاجر إليها المسلمون من شتى أرجاء المعمورة.

ويتجلى أن المنظومات الثقافية في المجتمعات هي العامل الحاسم الذي يؤسس لوجود مواطنة كاملة/مساواة تامة بين المواطنين تلغي أدوار الأصل العرقي والنوع الجنسي ولون البشرة والفرق اللغوي من التأثير السلبي على تمتع كل مواطني المجتمع بالمواطنة المطلقة. فمناداة القرآن والحديث بالمساواة الكاملة بين بني البشر، كما رأينا سابقاً، تمثل إطاراً ثقافياً غوذجياً لغرس وللمارس

الحفاظة على كرامة كل المواطنين. لكن فكرة المواطنة المثلى تتطلب أكثر من مساواة القانون بين الناس. فالمواطنة المثلى هي أن يشعر المواطن بالمساواة الكاملة مع المواطنين الآخرين. وهنا يتدخل تأثير العوامل الثقافية في القرب من تحقيق مشروع المواطنة الكاملة/المتساوية بين كل المواطنين في المجتمع. لأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع حسب نظرية الرموز الثقافية (الذراي 2006، 2011).

وفي مقابل تأكيد نظريتي على مركزية منظومة الثقافة في هوية الإنسان والمجتمعات البشرية نجد صمتاً شبه كامل على هذا الأمر في أدبيات العلوم الاجتماعية المعاصرة. فقد ذهب علماء الاقتصاد وأصحاب الرؤية المادية للإنسان إلى وصف طبيعة هذا الأخير بأنه كائن إقتصادي [Homo economicus]. أما علماء السياسة والمهتمون بدراسة ميل البشر إلى الانشغال بأمور السياسة فقد أطلقوا عليه مصطلح كائن سياسي [Homo Politicus]. والإنسان عند علماء الاجتماع هو كائن اجتماعي [Homo Sociologus]. ورغم تركيز علماء الأنثروبولوجيا المعاصرة على دراسة الثقافة لدى الإنسان والمجتمع، فإنهم لم يستعملوا مثل زملائهم مصطلحاً مشتقاً من كلمة الثقافة ليصفوا الإنسان على أنه في المقام الأول كائن ثقافي [Homo Culturus].

إن هذا التهميش لأهمية الثقافة ودورها المركزي والحاسم في المساعدة على الفهم والتفسير للظواهر في دنيا البشر عند ابن خلدون ودوركايم والعلوم الاجتماعية بصفة عامة هو تهميش يضر بمصداقية فكر تلك العلوم. وبغياب البحث الأساسي أوتهميشه في دراسة الإنسان ككائن ثقافي فإنه يصعب الإطمئنان على مصداقية الرؤى المعرفية /العلمية والنتائج الميدانية التي توصل إليها العلوم الاجتماعية الحديثة. تبرز أهمية المنظومة الثقافية في إرساء مواطنة كاملة/

فخلاصة القول، إن تحقيق مشروع المواطنة بمعنى المساواة الكاملة بين المواطنين في المجتمع لا يستطيع القانون وحده إنجازه. إذ معنى المواطنة التامة أوسع من مجرد تعامل القانون بالتساوي مع كل المواطنين. فتقافة المجتمع التي تلغي عناصر التمييز بين المواطنين كلون البشرة والأصل العرقي والمكانة الاجتماعية والاقتصادية هي الإطار المجتمعي صاحب اليد السحرية القادرة على القرب من تجسيم المواطنة الكاملة على أرض الواقع في كل معالم الحياة في المجتمع.

مفهوم المواطنة في أكمل صوره. إذ هويسحب البساط من تحت أقدام كل العوامل المادية المعيزة بين الناس وي طرح عامل التقوى كرمز ثقافي لكسب رهان الكرامة/ المواطنة الكاملة في المجتمع الإسلامي: إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ومن ثم، لا يقبل الإسلام التمييز العنصري الذي تمارسه الكثير من المجتمعات الغربية ضد مواطنيها المولودين بها وضد المواطنين المهاجرين إليها بسبب لون بشرتهم وأصلهم العرقي، بالرغم من افتخارها بمفهوم المواطنة الحدائيه وقيمها النبيلة.

المصادر والمراجع

- يدوي، أحمد زكي [1986] معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان.
- الحفاد، الطاهر [دون تاريخ] إرثنا في الشريعة والمجتمع، بيروت، دار المعارف للطباعة والنشر.
- الذوايدي، محمود نظرية الرموز البشرية وقواعد تأثيرات أنماط السلوكات الاجتماعية على سلوكيات الناس، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 99، العدد 1، 2011، ص 37-39.
- الذوايدي، محمود [2000] الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، بيروت، دارالكتاب الجديد المتحدة.
- المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية/ كتاب جماعي [2001] بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- وافي، علي عبد الواحد [1962] المساواة في الإسلام، لاهة، دار المعارف بمصر.
- Dortier, J Fdir (2004) Le dictionnaire des sciences humaines Auxerre. Editions Sciences Humaines
- Kraus, P (2008) A Union of Diversity: Language, Identity and Polity-Building in Europe, Cambridge, Cambridge University Press.
- Morin, E. (1990) Introduction à la pensée complexe, Paris, E.S.F

الانتقال الديمقراطي : المواطنة أولاً ...المواطنة دائماً

محمد بالرائد / باحث تونس

مقدمة :

محور عملية الانتقال الديمقراطي، وهذا المبدأ نغدر أنه المواطنة. فليكون الانتقال الديمقراطي سبيلا للقطع مع الدولة السلطوية وسبيلا لإرساء الدولة الديمقراطية التي تستند إلى سيادة الشعب، فإنه من الضروري أن يكون مبدأ المواطنة مركز أي عقد اجتماعي مجتدي .

الانتقال الديمقراطي :

تطرح في الفترة الأخيرة وبحدة مسألة الانتقال الديمقراطي وذلك عقب الثورات التي عرفتها المنطقة العربية ضد أنظمة حكم مستبدة. وما لا جدال فيه أن للحدث وقعه على طموحات الشعوب كما على النخب السياسية فلقد صارت الديمقراطية أقرب من أي وقت مضى. ولكن هذا لا يعني أن الطريق سهل وأن الصعوبات تم تذليلها والتغلب عليها. فالانتقال الديمقراطي طرح سابقا ومنذ فترة عصر النهضة عندما تفتن المصلحون آنذاك (الطهطاوي، خير الدين، ابن أبي الضياف،...) إلى مساوئ الحكم المطلق

أمام الحراك الكبير الذي عرفته المنطقة العربية والذي يصطلح عليه الربيع العربي، بدا الموضوع الملح على الساحة ومحط اهتمام الباحثين والسياسيين والإعلاميين... الحراك على الانتقال الديمقراطي أو التحول الديمقراطي. ذلك أن المنطقة وجدت نفسها أمام فرصة مناسبة للقطع مع الدولة السلطوية والاتجاه إلى تركيز وتثبيت دعائم الدولة الديمقراطية. وما لا جدال فيه أن الفاعلين السياسيين على الساحة - وغيرهم من المعنيين بالشأن العام من مفكرين وإعلاميين... الخ- وجدوا أنفسهم مسكونين بهاجس الانتقال الديمقراطي ويدت بذلك الفوارق في المرجعيات تذكى المخاوف والحذر بين فئات الشعوب المختلفة خصوصا وأن الحراك الاجتماعي الكبير صحبته علامات غير مشجعة من قبل النزعات الطائفية والعروضية والجهوية وهي بلا شك نزعات تظهر عصر الولوج إلى الدولة الديمقراطية. وهنا بات من الضروري الإقرار بضرورة التوافق على مبدأ يكون

اعتبر أنه البديل للرأسمالية وتجاوز لها (اقتصاد الدولة والتجارب الاشتراكية) وإما إلى أوضاع تضم خليطا من هذه وتلك». ولذلك يخلص إلى أن «الانتقال الديمقراطي في أقطار ينشئ الحكم فيها على أسس غير ديمقراطية يطرح مشكلة عملية يمكن التعبير عنها كما يلي : إن الانتقال من الحكم اللاديمقراطي إلى حكم ديمقراطي يفترض إما أن يتولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه. وفي هذه الحالة سيكون عليهم أن يتنازلوا عن سلطاتهم وامتيازاتهم «بطيب خاطر» وهذا إن حدث مرة أو مرتين فهو استثناء وليس قاعدة. وإما إجبارهم بوسيلة من الوسائل على التنازل وهذا يتطلب وجود قوات ديمقراطية في المجتمع قادرة على فرض الديمقراطية في الدولة وقادرة على الحفاظ عليها والحيلولة دون قيام نوع آخر من الحكم».

وناهي عن ذلك فإن الانتقال الديمقراطي ليس أمرا يمكن تحقيقه في بلدان ما يسمى بالربيع العربي. سيجب أجبر الحكام على التخلي عن السلطة، ووجدت القوى السياسية نفسها في وضع لم تكن تتوقع حدوثه بمثل هذه السرعة. لقد وجدت الأطراف السياسية نفسها أمام تحدي الانتقال الديمقراطي وذلك حتى تقطع مع الماضي وتقطع الطريق على ظهور أي نوع من الحكم يعود بالشعوب إلى الاستبداد. ولكن العوائق ليست بالهينة فمنها أن الاستبداد الذي كان يتجسد في حاكم «لا يلتزم بقانون وإنما قوله وفعله هما بمثابة القانون» لم يكن مقتصرًا على ذلك الحاكم وهو ما يعني أن تنحي الحاكم لا يعني بالضرورة سقوط منظومة الاستبداد التي كان الحاكم حلقة من حلقاتها، فهذه الأخيرة هي نتاج أو ترويج لمنظومة ثقافية وفكرية تقوم على مقولة محورية

والاستبداد على حياة الأمم، لذلك اعتبر مثلا ابن أبي الضياف أن «جور الملك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران واقتراض الدول» وفي نفس الاتجاه «كان السوري عبد الرحمن الكواكبي أصرح في مناهضة الاستبداد والحكم المطلق وفي دعوته إلى مبادئ الثورة الفرنسية: الحرية والعدالة والمساواة وإلى تأسيس «مجالس الشورى العمومية» القائمة على أصول الديمقراطية». وبغض النظر عن عوامل فشل عملية الانتقال تلك فإنها كشفت عن حقيقة هامة وهي أنه ليس من اليسير إنجاز عملية الانتقال الديمقراطي، وأن الحماس لوحده غير كاف لذلك. وفي ذات السياق وبعد ما عرفه العالم من تحولات في مطلع تسعينات القرن الماضي كتب المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري سنة 1996: «لعلنا لا نجنب الصواب إذا نحن قلنا إن المشكل الرئيسي الذي يواجه بلدان ما كان يسمى بـ«العالم الثالث» من جهة وأقطار ما كان يطلق عليه اسم «المشكوك الشيوعي» من جهة أخرى هو مشكل الانتقال إلى الديمقراطية. وبالنظر إلى التعقيدات التي تحكم هذا المشكل وعمليات المد والجزر التي ترافق محاولات تجاوزه وارتباطه بمعطيات داخلية وإقليمية ودولية، وبمشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وعرقية في كثير من الأقطار فإنه يبدو وكأنه بالفعل «مشكل العصر». ويتابع موضحا «هو مشكل لأنه ذو أبعاد نظرية وعملية متداخلة تداخل العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية الداخلية والخارجية في الظاهرة الواحدة. الانتقال إلى الديمقراطية مشكل نظري يمكن صياغته صياغة إجمالية في التساؤل التالي: كيف يمكن الانتقال إلى الديمقراطية التي هي وليدة تطور الأوضاع الصناعية الرأسمالية في أوروبا- في مجتمعات تعيش أوضاعا تنتمي في جملتها إما إلى «ما قبل الرأسمالية» وإما إلى ما

ذرائع مختلفة منها تحقيق التنمية ومنها الخوف على الوحدة الوطنية ومنها أيضا الرغبة في توجيه كل الجهود لمواجهة الأعداء (إسرائيل بالنسبة إلى العرب).

إن التأكيد على أهمية تأسيس عملية الانتقال الديمقراطي على المواطنة أساسا، يتأتى من كون الديمقراطية لا يجب أن تختزل في نظام سياسي له خصائص جوهرية تميزه عن غيره من الأنظمة السياسية وتجعله أفضل منها باعتباره أقل أنظمة الحكم سوءا إن شئت استعارة عن تشرشل. فهي وإلى جانب ذلك تحمي «أوسع تنوع ممكن وتتعرف به». فالديمقراطية التي يُلحَص جوهرها السياسي «الآن في حق الفرد والمجتمع في اختيار شكل النظام ورمزه والحق أخيرا في تعديله أو تغييره» «وسيلة لنمو المجتمع وتقدمه من حيث أنها تعقلن الصراعات المجتمعية بين مكوناته وتوجهها نحو حالة متنوع إيجابي بالنسبة لحركة الحياة فيه». **بما في ذلك** ولذلك أداة للسلام المدني على حد قول غسان سلامة. أو هي إن شئت «منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل المزمين بها، وهي منهج ضرورة يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاته، منهج يقوم على مبادئ ومؤسسات تمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي. وتمكن المجتمع بالتالي من السيطرة على مصادر العنف، ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية». وبهذا المعنى فقط تصبح خصائصها على النحو التالي :

- الديمقراطية ترمي إلى معاملة الناس جميعا على قدم المساواة

- الحكومة الديمقراطية يرجح لها أكثر من أي شكل آخر من أشكال الحكم أن تفي باحتياجات عامة الناس

وهي الرعية والرعايا. وحتى وإن كانت الدساتير تنص على المواطنة وتضمنها فإن الممارسة اليومية تترجم علاقة الحاكم بالرعية ولذلك يبدو التساؤل وجيها ومشروعا أليس الانتقال الديمقراطي في نهاية المطاف هو قطع مع ثقافة الرعية وترسيخ وتكريس لثقافة المواطنة؟ وبتعبير آخر أليس الانتقال الديمقراطي هو انتصار للمواطنة وتخل عن منطق الرعية؟ يبدو السؤال وجيها ومشروعا ومنطقيا لأن الانتقال الديمقراطي لا بد وأن يؤسس على ثقافة جديدة «ولست تلك الثقافة الجديدة، التي نعني، سوى ثقافة الانتقال الديمقراطي. تعبر هذه الثقافة عن نفسها من خلال منحني : من خلال جنوحها إلى تصور العملية السياسية (عملية الصراع السياسي) بوصفها منافسة اجتماعية سليمة، ثم من خلال إعلانها مبادئ التوافق والتراضي قاعدة للصراع السياسي بين أطراف الحق السياسي وبين السلطة والمعارضة على نحو خاص». فالانتقال الديمقراطي بما هو «قطعية مع استراتيحية القوة في أدواتها وأساليبها، وفي منهجها، واستمرارية لها في مضمونها الاجتماعي- السياسي بوصفها تغييرا جذريا لعلاقات السلطة في المجال السياسي ولعلاقات التراتب في الحقل الاجتماعي» إنما ينشد ترسيخ ثقافة مناقضة لتلك التي كان سائدة وهي ثقافة «حمل النزعة النسبية في وعي السياسة والمجال السياسي محل النزعة الشمولية (=التوليفية)، وتحمل التوافق والتراضي والتعاقد والتنازل المتبادل محل قواعد التسلط، والاحتكار والإلغاء... الخ، ففتتح المجال السياسي - بذلك أمام المشاركة الطبيعية للجميع، وتفتح معه السلطة أمام إرادة التداول السلمي عليها». وهذا يعني أن مركز هذه الثقافة هو مفهوم المواطنة. فحول المواطنة فقط يبني عقد اجتماعي جديد يضمن المشاركة للجميع ويبعد شبح الإقصاء وانتهاك حقوق الإنسان تحت

- الديمقراطية ترتكز على الحوار الصريح والإقناع والسعي إلى حلول وسط

- الديمقراطية تكفل الحريات الأساسية

- الديمقراطية تسمح بتجديد قوى المجتمع

وبناء على ما سبق فإن عملية الانتقال الديمقراطي هي عملية عميقة باعتبارها تشدد الديمقراطية كأسلوب للعيش المشترك يقوم على احترام الحريات ويقر التنوع ويعمل على الحفاظ عليه، ويعقل الصراعات ويؤسس للحلول السلمية للنزاعات فضلاً عن التعددية السياسية والاجتماعية والتداول على السلطة. ولذلك فإن تحققه يقتضي وجوباً - ومثلما سبقت الإشارة إلى ذلك - احترام مبدأ المواطنة لأن « الدول الديمقراطية لا تقوم إلا بمواطنين ديمقراطيين أحرار. والحرية هنا شرط واجب موجب للديمقراطية (...) إن الدول الديمقراطية لا يقيمها ولا يضمن دوامها إلا مواطنون أحرار غير انكاليين، أحراراً بالمعنى الذي حدده بركليس قبل خمسة وعشرين قرناً ثم عزّزه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري حين ربط بين المسؤولية والحرية». وبلغة مغايرة المواطنة هي هدف الانتقال الديمقراطي ووسيلته، فهي «شرط لتطبيق الديمقراطية، والديمقراطية الحقة هي متى الديمقراطية والممارسة الديمقراطية تحتاج لثقافة المواطنة والمواطنة هي السبيل لإرساء النظام الديمقراطي وتكريس سيادة القانون والمساواة».

يبدو أن الانتقال الديمقراطي مشكلة فعلا على حد قول الجابري لأنه يتجاوز المسألة السياسية إلى مسألة العيش المشترك أو بالأحرى إلى ثقافة العيش المشترك. فالأكيد أن ثقافة العيش المشترك زمن الاستبداد ليست نفسها زمن الديمقراطية، فبقدر ما تطغى على الأولى نزعة الخوف والحذر

ونزعة الخلاص الفردي التي كثيرا ما تتحول إلى أثنائية مفرطة وإلى انتماءات ضيقة، بقدر ما تسود علاقات التفاهم والتضامن والتسامح وتغلب المصلحة العامة على المصالح الشخصية الضيقة في الثانية. لذلك يعد الانتقال الديمقراطي رهانا لأنه يلامس بنى ذهنية وثقافية عميقة وليس من اليسير تغييرها بين يوم وليلة. وليس يمكننا احتزالها فقط في المشاركة السياسية لأنها ليست الوجه الوحيد للمشاركة. بمعنى أن الانتقال الديمقراطي يستمد معناه الحقيقي من قدرته على إحداث تغييرات في البنى الذهنية وفي سلوكيات الأفراد وبتغييرها نحو مواقف تقبل الاختلاف وترفض العنف وتسعى إلى بناء قواسم مشتركة بين أفراد المجتمع الواحد. إن العيش الجماعي يقتضي بناء ثقافة العيش المشترك وهي بناء لا يستقيم إلا بمشاركة مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة.

المواطنة : محور العقد الاجتماعي الجديد

المواطنة هي علاقة بين طرفين : شخص طبيعي (الفرد) وكيان سياسي يعرف بالدولة بحيث :

1- يدين الأول بالولاء ويشعر بالانتماء إلى الثاني ويلتزم الثاني بتوفير الحماية والأمن للأول بموجب شرعة أو دستور (أو عقد)

2 - يحدد بموجب الحقوق والواجبات المترتبة على الطرفين عملا بمبدأ المساواة أمام القانون (الشخصية القانونية للمواطن كنموذج مغرب للإنسان alienate)

3 - أ-تحقق المواطنة للشخص الكامل الأهلية (الشخص البالغ الراشد) من خلال مشاركته في الجماعة الوطنية

3 - ب-يعرف المواطن حقوقه وواجباته عن

المواطنة انتماء :

منذ نشأتها كانت المواطنة شديدة الارتباط بالانتماء، فمن لم يتم إلى المدينة لم يكن له الحق في المواطنة اليونانية، وعليه كان الانتماء مكونا رئيسيا للمواطنة. ولكن المسألة ليست على ذلك الوضوح في المنطقة العربية أين طغت نزعة الانتماءات الأولية les appartenances élémentaires مثل القبيلة والعرش والطائفة، لذلك فإن المواطنة بما هي «شعور بالانتماء إلى وطن، وإلى دولة وطنية راعية وحامية، دولة المواطنين بلا تمييز، دولة سيادة القانون الذي يوازي بين الحقوق والواجبات في إطار الصالح العام، دولة ملتزمة بموجبات المواطن في مقابل مواطن ملتزم بسيادة القانون»، تعترضها صعوبات جمة في المنطقة العربية قد تبرر بأن الدولة الوطنية العربية وجدت ولا تزال تجد صعوبة في كسب ولاء مواطنيها لعدة اعتبارات منها أنها «نشأت أصلا في إطار عملية التجزئة التي تعرض لها الوطن العربي بفعل المشروع الاستعماري الغربي وتحت تأثير هذه النشأة الفوقية تولدت إشكالية الدولة العربية بالمجتمع الذي تولت مسؤولية الحكم في إطاره. فأساس هذه الإشكالية، إنما يكمن في أن هذه الدولة لم تنشأ كنتيجة لنضوج العلاقات والبنى الاجتماعية وتطورها لتكون الدولة ثمرة عقد اجتماعي حقيقي». ومنها أيضا الفشل في التنمية وكذلك في تحويلها إلى دول «عائلية» لا تستفيد منها إلا نخبة الخاصة من الأقارب فخلقت فجوة بينها وبين مواطنيها الذين كلما تصاعدت عمليات إقصائهم إلا وازدادوا نفورا.

يعني الانتماء الاعتزاز والفخر، ويعني أيضا تحمل المسؤولية والمبادرة والتطوع، وهو يتيح الفرد حقوقا ويفرض عليه واجبات ودون أن يتمتع الفرد

طريق التنشئة الاجتماعية والمشاركة في حياة الجماعة والتربية الوطنية (السياسة).

فالمواطنة «تحدد علاقة الفرد ليس بفرد آخر (كما هي الحال بالنسبة إلى الأنظمة الإقطاعية والملكية الاستبدادية) ولا بمجموعة (كما في القومية)، ولكن بفكرة الدولة بشكل رئيس. والهوية المدنية مصونة بالحقوق التي تسبغها الدولة والواجبات التي يؤديها المواطنون، الذين هم أشخاص مستقلون ومتساوون في أوضاعهم الشرعية. فالمواطنون الصالحون هم الذين يشعرون بالولاء للدولة، ويدفعهم الإحساس بالمسؤولية إلى تأدية واجباتهم. وبالتالي فهم يحتاجون إلى المهارات المناسبة لهذه المشاركة المدنية».

إن المواطنة بما هي علاقة بين الفرد والدولة، وجوهر العلاقة هذا قائم على بعدين هما الانتماء والمشاركة. وهنا يبدو من المنطقي أن نقول إن الانتقال الديمقراطي يقتضي أولا دعم الانتماء إلى الوطن وترسيخ المشاركة لا كحق فقط وإنما أيضا كثقافة وتنمية المهارات اللازمة لدى الأفراد حتى يبادروا إلى لمشاركة وتحمل المسؤولية لأنه دون تنمية المواطنة قيما وسلوكا ستظل إرادة العيش المشترك ضعيفة وعرضة للاهتزازات. في حين لما تنمو ثقافة المواطنة لدى الأفراد فإنهم سيغدون قادرين على تحمل المسؤوليات بل ومسؤولين كذلك عن نشر قيم المشاركة ودعمها. وعليه فإن المواطنة أشمل من أن تختزل في الحصول على الجنسية على أن ذلك مكون رئيس لا غنى عنه ولكنه يظل لا قيمة له طالما لم يصحبه وعي بأهمية حالة المواطنة كمحالة فعل وبناء ومشاركة وانتماء قائم على مبدأ المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات.

بأهمية مقارنة الذات بالآخر والعمل على الاستفادة منه. فدون مقارنة الذات بالغير لن يحصل التقدم ومن ثم قد تعطل مسيرة الانتقال الديمقراطي الذي يقتضي القطع مع الاستبداد ومع العوامل المفضية إليه وفي مقدمتها النظرة إلى الأفراد لا كمواطنين بل كرعايا علما وأن أوضاع المواطنين اليوم لا تفسر بما هم عليه في بلدانهم إنما مقارنة بالغير.

وحده الانتماء يدفع بالمواطن إلى الثيرة على مكتسبات بلده، ويدفعه إلى التفكير في سبل النهوض به، والبحث عن آليات ذلك. وهنا يكون الانتماء حافزا للمشاركة في تدبير الشأن العام وفقا لما تقتضيه المصلحة العامة لا المصالح الذاتية والشخصية لأنه في تحقيق المصلحة العامة ضمان للمصلحة الشخصية. وهكذا يتجه الأفراد للمشاركة بهدفين أولهما تحقيق الذات وثانيهما ترجمة الانتماء والاعتزاز بالوطن إلى عمارة فعلية لتجسيد الديمقراطية والتضامن والتأزر وتعزيز إرادة العمل المشترك.

المواطنة مشاركة :

جاء في لسان العرب لابن منظور «شرك : الشركة والشركة سواء مخالطة الشريكين. يقال اشركنا بمعنى تشاركنا. وقد اشترك الرجلان وتشاركا وشارك أحدهما الآخر... وشاركت فلانا صرت شريكه... وأشرك فلان فلانا في البيع إذا أدخله مع نفسه فيه... وفريضة مشتركة يستوي فيها المقتسمون». وفي المعجم الفرنسي Le Petit ROBERT تعني المشاركة (participation) المساهمة (contribution) والتعاون (collaboration) وتعني أيضا المساواة مثلما هو الشأن عند القول بالمشاركة في وضع القوانين والتمتع بالحقوق في الديمقراطية. والمشاركة التي تعني التعاون والتقسام (تقاسم أعباء

حقوقه كاملة فإن الانتماء ليس له معنى. وهو يحمل الفرد مسؤوليات عديدة نحو وطنه. ولذلك فإن التوازن بين الحقوق والواجبات مبرز للانتماء. والمواطنة كعلاقة بين الفرد والدولة تحددها القوانين وفي مقدمتها الدستور الصادر والمجبر عن إرادة الشعب فإنها بما تعنيه من «حب وإخلاص المواطن لوطنه وخدمته في السلم والحرب» فهي «تشمل مفهوم الانتماء والذي يعني انتساب الفرد لكيان ما، يكون منصهرا فيه شاعرا بالأمان في أرضه، محبا له ومعتزا بهويته وفخورا بالانتساب له، وفي ذات الوقت منشغلا بقضاياها وعلى إدراك بمشكلاته، وملتزما بقوانينه وقيمه ومراعيها للمصالح العام ومحافظا على مصالحه وثرواته، غير متخل عنه حتى في أوقات الأزمات والمحن. لذا فالمواطنة هي البوتقة التي تنصهر فيها جميع الانتماءات لصالح انتماء واحد فقط هو الوطن».

يعطي الانتماء للمواطنة معنى «صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماءه إلى الوطن». ولكن الانتماء إلى الوطن لا يعني بالمرّة التعصب له، ونبل الآخر ورفض التفاعل معه بل على العكس من ذلك تماما يعد الانتماء كاعتزاز بالوطن سبيلا للانفتاح على العالم والاستفادة من منجزات البشرية في المجالات المختلفة. فالانتماء يعزز الثقة بالنفس ويساعد على التواصل مع الآخر ويني جسور التضامن الإنساني التي هي ضمان تحقيق ما يعرف بالجيل الثالث من حقوق الإنسان أو حقوق التضامن من قبيل الحق في التنمية والحق في البيئة السليمة والحق في السلم، وهي في مجملها حقوق لا يمكن لأي بلد أن يحققها لوحده. إن الانفتاح على القيم الإنسانية الكونية يجعل من الانتماء إلى الوطن واعيا ومسؤولا لأنه يحمل في طياته اعترافا

العيش المشترك كما تقاسم ثمراته) تعني اصطلاحاً:

«مساهمة الأفراد في تدبير شؤون مجتمعهم وإبداء الرأي والقيام بمبادرات تهدف إلى تحقيق المنفعة محلياً ووطنياً».

«تشمل المشاركة الوسائل المختلفة التي يمكن من خلالها أن يساهم المواطنون في اتخاذ القرارات السياسية وهي محبذة بشكل خاص حين يتعلق الأمر بالقرارات التي تتأثر بها الفئات الشعبية بشكل رئيسي لا سيما في مجال التنظيم المدني والعمليات التي لها وقع على إطار عيش الشعوب أو البيئة لا سيما ما يمكن أن يؤدي إلى التلوث أو إلى استهلاك إضافي للموارد».

«تتمتع المشاركة بفضيلة جوهرية، فهي تجمع الأفراد وتوڑطهم في عالمهم المشترك، وتخلق رابطاً عاطفياً بينهم وبين العالم المحيط بهم الذي ساهموا بأنفسهم في خلقه». «المشاركة هي عنصر أساسي للاستقرار الديمقراطي من ناحية كونه تهرك الأشخاص في اتخاذ القرارات العامة والذي هو حق رئيسي لكل شخص».

تعتبر المشاركة الترجمة العملية و المحسوسة للانتماء، إذ لا يقبل على المشاركة الطوعية والإرادية والفاعلة إلا من كان فخوراً بالانتماء إلى وطنه، ومقتنعاً بقياراته الكبرى وهو ما لا يتحقق إلا بالمساهمة في وضعها. وعلى هذا الأساس تمنح المشاركة المواطن حق التأثير في صناعة القرارات الكبرى وحق تولي وتقلد الوظائف العامة. وعن طريق المشاركة الفاعلة والشيطة في الحياة اليومية تغدو المواطنة سلوكاً يومياً، وممارسة عملية يكون القضاء العام مجالاً لها بمكوناته الاجتماعية (الجمعيات والمنظمات) وبمكوناته السياسية (الأحزاب السياسية). وهي

نتيجة لكل ذلك « مبدأ عام لا يرتبط بمناسبة معينة، وهي جهد بيداغوجي ونفسي وفعل مواطنة بامتياز، ذلك أن المشارك مواطن مقتنع بمبادئ سامية منها التعايش وحق الاختلاف وتقبل النقد والتفاعل مع الغير بغض النظر عن مرجعيته واقتناعاته الفكرية والسياسية». وعن هذا المنطلق تكون المشاركة حقاً تضمنه المواثيق الدولية الضامنة لحقوق الإنسان وفي مقدمتها الشريعة الدولية لحقوق الإنسان. فقد جاء في المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (10 ديسمبر 1948):

1- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

2- لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

أما العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فقد نص في المادة 22 على أن:

أ- لكل فرد الحق في حرية المشاركة مع الآخرين بما في ذلك تشكيل النقابات العامة والانضمام إليها لحماية مصالحه.

2- لا يجوز وضع القيود على ممارسة هذا الحق غير تلك المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها في مجتمع ديمقراطي مصالح الأمن الوطني أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون فرض القيود القانونية على أعضاء القوات المسلحة والشرطة في ممارسة هذا الحق.

وأكد العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مادته عدد 15 على ما يلي:

تقرّ الدول الأطراف في العهد الحالي
بحق كل فرد:

(أ) في المشاركة في الحياة الثقافية

(ب) في التمتع بمنافع التقدم العلمي وتطبيقاته.

إن تحول المشاركة من امتياز إلى حق يجسد تغيرا حقيقيا في مسيرة الإنسانية نحو الديمقراطية لأن المشاركة وعلى حد تعبير خلدون حسن التقيب تبنى على أساسين:

- إن هذه المشاركة تبنى على مجموعة من القيم والقواعد التي تمجد مجال الممارسة السياسية والسلوك السياسي، وهي تمثل القيم العليا للمجتمع، مثلا التسامح-التعصب- التسلط - الديمقراطية- الاستقلال- التبعية - الانفتاح - الانغلاق.

- إن المواطن يكتسب المعرفة بهذه القيم والقواعد من خلال انتظام عملية التنشئة الاجتماعية في التربية الوطنية. الالتزام بالولاء- الانتماء-مساهمة طوعية تجعل من كل مواطن رقيبا على نفسه وعلى الآخرين.

تبدو المشاركة عملية إسهام حر وواع في صياغة نمط الحياة في جوانبه المختلفة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولهذا السبب فإنها تقتضي أولا تمكّن الناشئة لثقافة المشاركة التي هي نقيض الانعزال واللامبالاة والسلبية، لأنه بالمشاركة فقط نتعلم المشاركة. وهنا يبدو دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة مهما في ترسيخ هذه الثقافة. وهذا يعني أن الانتقال الديمقراطي وليكرس المواطنة أساسا للتعاقد الاجتماعي مدعو إلى تغيير مرتكزات ثقافة الاستكانة والاستقامة والانتكالية. فالمعروف في المنطقة العربية أنه لا النسق العائلي القائم على بنية بطريركية ولا النسق المدرسي

البنّي على علاقات عمودية ولا النسق الجامعي الذي يحوم حول علاقة الشيخ بالمرشد ولا النسق السياسي المحكوم بعقل الأبوية، يساعد على تنمية ثقافة المشاركة. فكل الأنساق تحمل من المشاركة خاضعة لأمر أو إن شئنا تحولها إلى ظاهرة مناسبة وظرفية. فلا أحد يشارك من تلقاء نفسه أي لا أحد يبادر إلى المشاركة بل على العكس من ذلك الكل يدعى إلى المشاركة ونتيجة لذلك تتحول المشاركة إلى إرضاء للطالب لا غير ولا علاقة لها بالمواقف والاتجاهات ولا أيضا بتعدد الرؤى والمساهمات. إن ثقافة غياب المشاركة ظلت مسيطرة لمدة طويلة، وعليه فإن تقويضها أو التغلب عليها ليس بالأمر الهين. وهذا من التحديات التي تواجه عملية الانتقال الديمقراطي.

إذا كانت المواطنة جوهر الديمقراطية إذ لا ديمقراطية في ظل غياب المواطنة، فإنه لا مواطنة في ديمقراطية طوعية وإرادية للأفراد في الشأن العام في مختلف أبعاده. ومن هذا المنطلق، فإن التأسيس لثقافة المشاركة هو أحد مكونات الانتقال الديمقراطي، والتي تقتضي أولا إتاحة المجال للجميع للمشاركة سواء عبر التعددية السياسية أو التعددية الاجتماعية. وهنا نصير أمام شرط آخر للانتقال الديمقراطي ألا وهو ضمان التنوع والاختلاف والتعددية لأن طغيان اللون الواحد والمنطق الواحد والتفكير الواحد من شأنه أن يضرب بالمشاركة عرض الحائط. إنه لا معنى للمشاركة التي هي أساس للمواطنة في ظل سيطرة التفكير الأحادي وفي ظل غياب التعدد والاختلاف.

تقتضي المشاركة التعدد والتنوع ولذلك فهي تستوجب التسامح «الذي يعني إذ الاعتراف الرسمي بحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية. الاعتراف بحقوق الآخرين السياسية والاجتماعية

مفروغ منه. ولذلك يقتضي الانتقال الديمقراطي الانتصار للمشاركة كمكون رئيسي للمواطنة. بلغة مغايرة ليست المشاركة نشاطا عفويا ولا نشاطا فرض على الأفراد القيام به إرضاء لذات الحاكم وإنما هو قناعة وقيم استتبعت فترجمت إلى سلوكيات وممارسات يومية تميز التنوع والاختلاف وتستفيد منها.

ملاحظات ختامية :

الانتقال الديمقراطي تحدٍ كبير يواجه المجتمعات العربية الإسلامية التي تمشي حراكا لا سابق له من أجل القطع مع أنظمة الاستبداد.

ليكون الانتقال الديمقراطي مؤسسا على قواعد ثابتة لا بد وأن يبنى على المواطنة.

ليست المواطنة مجرد جنسية، ولا مجرد وضعية قانونية يهترف فيها للفرد بحقوق تظل معلقة بمقتضى القوانين الطوارئ وبمفعول رغبات الحكام المستبدين. إن المواطنة حالة وعي بمكانة ومحورية دور الفرد في بناء مجتمعه انطلاقا من تمتعه بحقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وأيضا بحقه في البيئة السليمة وفي التنمية والتزامه بواجباته (أداء الضرائب، الدفاع عن الوطن، احترام القوانين).

لتكون المواطنة مدار الانتقال الديمقراطي لا بد أن تكون ثقافة تعبر عن انتماء وتترجم عمليا إلى مشاركة فعلية وعملية في تدبير الشأن العام.

يقتضي الانتماء ترسيخ الذات الفردية في وطنها بعيدا عن كل انتماءات من شأنها أن تؤثر سلبا على العيش الجماعي. إن الانتماءات الضيقة تجعل الذات متمركزة حول نفسها فتعيق تواصلها مع الآخر ومن ثم تكون عائقا للمشاركة.

غير متاح إلا في حال التسليم لمتن كافة البشر بحقوق إنسانية متساوية، من حيث هم بشر ليس إلا، ورغم انتمايتهم لمعتقدات وسلوكيات وأخلاقيات متفاوتة، وحتى لعقائد دينية مختلفة أي في مستوياته المختلفة التي حددها إدغار موران على النحو التالي:

المستوى الأول: وهو الذي عبر عنه فولتير لما طلب منا أن نحترم الحق في التعبير عن مقصد يبدو لنا دنيئا، ليس المقصود هنا احترام ما هو دنيء، بل أن نتجنب فرض تصورنا الخاص لما هو دنيء.

المستوى الثاني : غير مفصول عن التوجه الديمقراطي، فأساس الديمقراطية هو وجود آراء مختلفة ومتناقضة، هكذا فالمبدأ الديمقراطي يلزم كلاً منا باحترام التعبير عن أفكار مناقضة لأفكارنا.

المستوى الثالث : متعلق بالتصور الذي أعطاه نيلز بوهر، إذ حسب هذا الأخير فبعض فكرة ما عميقة هو فكرة أخرى عميقة، وبصيغة أخرى الاعتراف بثمة حقيقة في الفكرة المناقضة لفكرتنا. وهذه الحقيقة هي التي يتعين علينا احترامها.

المستوى الرابع للتسامح : مصدره الوعي بخضوع الإنسان للأساطير، للإيديولوجيات وللأفكار وللألهة، وكذا الوعي بالانحرافات التي تحمل الأفراد إلى أبعد مدى وخارج عن فاك الذي كانوا يودون بلوغه. بالتأكيد إن التسامح متعلق بالأفكار، وليس بالشئام، وبالاعتداءات وبالأفعال الإجرامية.

إن المشاركة تعبير عن ثقة في الذات، وتجسيد للتمتع بالحقوق والواجبات ولكنها في نفس الوقت اعتراف بأن للآخر مهما كانت اختلافاتنا معه رأي في الشأن العام وأن حقه في التمتع بحقوقه كاملة بما فيها الحق في تقلد المناصب العليا والقيادية أمر

الانتماء كإحساس متنام والمشاركة كعملية يومية متواصلة، عاملان أساسيان في جعل الانتقال الديمقراطي يقوم على المواطنة أولاً والمواطنة دائماً (وفي ذلك اقتباس من عنوان لعبد الرحمن منيف: الديمقراطية أولاً الديمقراطية دائماً).

المشاركة عنوان ثقة في الذات، وهي العمود الفقري للمواطنة، وتكون المواطنة فعلاً يومياً متواصلاً لا بد أن تكون المشاركة ثقافة، وهنا من الضروري التركيز على دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنميتها.

المصادر والمراجع

- ورد عند مهدي حداد: نحن والديمقراطية - مدخل ثوري، عالم الفكر، العدد 20، يناير - مارس 2001، ص 133.
- المرجع نفسه، ص 154.
- محمد عبد الجباري، الديمقراطية وحقوق الإنسان (كتاب في جريدة)، باريس اليوسكو، 1990، ص 5.
- المرجع والصفحة نفسها.
- المرجع والصفحة نفسها.
- خلدون حسن التقي، لدولة السطوة في الشرق العربي المعاصر، دراسة بناة مقارنة، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1991، ص 21.
- جاء في تولقة دستور الجمهورية التونسية الصادر في 1 جوان 1959، إن النظام الجمهوري خير كميل لحقوق الإنسان وإقرار أسسها بين المواطنين والوحدات والتشعبات أسباب الرفاهية تنمية الاقتصاد واستخدام ثروة البلاد لعامة الشعب وأنعم أدلة برحمته الأسره وحق المواطنين في العمل والصحة والتعليم.
- أما دستور جمهورية مصر العربية فيقر صراحة في مادته الأولى بأن «جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي يقوم على أساس المواطنة». ولكن هذه التأكيدات الدستورية لم تترجم ممارسة للمواطنة مصرنا أما مواطنة بدون مواطنين، أي مواطنة موجودة في النصوص القانونية وفي مقدماتها الدستورية ولكن الممارسة اليومية للحكام مناقضة تماماً لما تنص عليه القوانين.
- عبد الله بلقزيز: في الديمقراطية والجمع المدني: مراتي الواقع، مذائح الأسطورة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2001، ص 124 (التشديد في الأصل).
- المرجع نفسه، ص 123 (التشديد في الأصل).
- المرجع نفسه، ص 124-127 (التشديد في الأصل).
- آلان توران: ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم صغائر الأقلية، ترجمة حسن قيسي، بيروت دار الساقي، 1995، ص 21.
- عبد الرحمن منيف: الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992، ص 26.
- محمد وتقي: البعد الديمقراطي، بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر 1997، ص 35.
- عباس سلامة (معد)، ديمقراطية من دون ديمقراطيين، سياسات الامتثال في العالم العربي / الإسلامي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، ص 107.

- علي حليم الكواري ، مفهوم الديمقراطية المعاصرة . قراءة أولية في خصائص الديمقراطية ، صم علي خليفة الكواري (محرر)، حوار من أجل الديمقراطية بيروت دار الطليعة 1996، ص ص 124-129
- دافيد بينهام + كيثين بويل ، الديمقراطية . أسئلة وأجوبة، اليونسكو، 1996، ص30
- محمد حوادصا، الإصلاح التربوي العربي خارطة طريق، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص14
- محمد الطيفي، المواطنة المتساوية في الإسلام - إمكانية التحقيق وعوائق التطبيق، ملتقى المرأة للدراسات والتدريب WFRT والمنظمة الألمانية GTZ، دراسات حقوق الإنسان، عدد15، ص18
- جلدون حسن النقيب، آراء في فقه التحلف العرب والعرب في عصر العولمة، بيروت دار الساقي، ط2، 2003، ص44
- ديريك هيرت، تاريخ موخر للمواطنة، ترجمة أصف ناصر ومكرم خليل، بيروت دارالساقي، 2007، ص14
- عدنان السيد حسين، المواطنة في الوطن العربي، عن الموقع www.mediafire.com
- حبيب علوان، إشكالية بناء ثقافة المشاركة في الوطن العربي، بيروت مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009، ص24
- عبد العزيز قريش، مفهوم المواطنة وحقوق المواطن، عن الموقع www.oudacity.net/international-article
- المرجع نفسه
- المرجع نفسه
- محمد ابن منظور، لسان العرب المحيط، بيروت دار صادر 1997، ج3، ص ص 427-428
- Le Nouveau Petit ROBERT, Paris 1993, p196
- جمال بدحمان ، الديمقراطية ودولة المشاركة في عصر ثقت حام بدحمان العربي، زهانات الددة، ربيع 2007، ص13
- تقرير بحث عن الديمقراطية التشريكية في النظام المدني على الموقع www.majal-lebanon.com
- المرجع نفسه
- O'SHEA (K), Comprendre pour mieux se comprendre, Glossaire des termes de l'éducation à la citoyenneté démocratique, Conseil de l'Europe DGIV/EDU/CTT (2003)p19
- جمال بدحمان، المرجع السابق، ص10
- جلدون حسن النقيب، آراء في فقه التحلف العرب والعرب في عصر العولمة، بيروت دار الساقي ط2، 2003، ص46
- الشيخ محمد مجتهد شبستري، إشكالية الصامع، صم جماعي، الصامع ليس مة أو هة، بيروت، دار الهادي 2006، ص59
- إدغار موران، تربية المستقل . المعارف السبع الضرورية لتربية المستقل، ترجمة عزيز لروق ومير الحوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، منشورات اليونسكو، 2002، ص95

المواطنة الإيجابية صَمَام الأمان وعماد بناء الثقة

سامي الشايب / باحث تونس

مقدمة :

تمثل الثورات العربية المجيدة فاتحة لمهد جديد، عهد الكرامة والحرية، ولضمان نجاح هذه المسيرة وتحقيق الربيع الديمقراطي المنشود يتوجب علينا تعزيز ثقافة المشاركة، ونشر تعاليم المواطنة الفاعلة عند كافة الشرائح الاجتماعية. فالمواطنة الإيجابية وسيادة ثقافة التواصل تقطع مع الماضي الأليم وتبني للأجيال القادمة مستقبلا أفضل تسوده قيم التسامح والاعتدال. إن المواطنة الفاعلة تحمي البلاد من خطر الصراعات الأيديولوجية العقيمة ومن التناحر الحزبي المقيت، فتنامي الخلافات السياسية وتعالى أصوات الشقاق والخلاف تهدد نجاح ثورتنا ومستقبل أبنائنا، إذ جاءت الثورة لتنبذ ثقافة الإقصاء والتهميش ولتعزيز قيم التعاون والبناء، فتحديات المرحلة الحالية تحتاج لجهود الجميع وللتكامل والتعاضد الفكري بين مختلف المشارب والتخصصات في جزر من الثقة والتعاون. وتمثل تعاليم المواطنة صَمَام أمان ضد كافة دعوات الاقتتال والتنازع العقيم، إذ تقوم

المواطنة على مبدأ التساوي في الحقوق والواجبات بين الجميع مع احترام حق الاختلاف وصيانة كافة الخصوصيات المحلية والثقافية. ففي ظل المواطنة يتم احترام الجميع والاستفادة من جهودهم في سبيل البناء والتنمية ضمن مجتمع متكافل متسامح تسوده دولة القانون والحرية. والخطر كل الخطر أن نهمل هذه القضية المركزية ولا نحاول غرسها في كافة الأطر والفعاليات، فالثورة ليست شعارات رنانة بل ممارسة يومية تتجذر في العقليات وتسود في المجتمع. وإن إهمالنا لهذه القضية المحورية قد يقودنا للفشل العارم ويجهض أحلامنا الوردية. يكتب الروائي والسيارست فاكلاف هافل (Václav Havel) الذي عمل كرئيس لتشكوسلوفاكيا بين (1989-1992)، ثم كرئيس لجمهورية التشيك بين (1993-2003) شارحا أسباب فشل التحول الديمقراطي في أوروبا الشرقية ومحملا المسؤولية للنخب والإعلام في الشرق: «أحدث معك الآن كرتيس علم نشر قيم المواطنة: «أحدث معك الآن كرتيس سابق عاش التضال ضد الشيوعية وحلم بخد أفضل بشكل طوباوي ربما ؟! ... لقد قمنا بالإصلاح من

أعداء الوطن ويحكم النظام قبضته على الجميع، وفي نفس الوقت تقوم الدولة بعزل المعارضين وتجريدهم من كل الحقوق والمنابر، إذ من شروط النصر أن يتم عزل المعارضة في الداخل التي ستصبح تدريجيا فريسة للرعب والانزوائية.

وهكذا نجحت النظم العربية في إسكات جميع المعارضين وحشد كل جماهير الأمة تحت زعامة القائد الأوحـد للقضاء على الأعداء الوهميين الذين صنعتهم ألتها الدعائية، وزادت هذه النزعة العدائية عقب أحداث 11 / 9، لتتلف الأنظمة العربية الفرصة السانحة لتزيد من تدعيم شبكتها الأمنية. وأمام تقاوي النظم العربية في محاربة العدو الجديد، وجدت الدول الغربية أنظمة تتولى طواعية زمام هذه الحرب المستمرة وتقوم بالهام «القدرة» بدلا عنهم، خاصة أن هذه الحرب بدأت تلقى رفضا داخليا وتقلما شعبيا متصاعدا نظرا لما رافقها من ممارسات قمعية (عقوبات) الوطنية في الولايات المتحدة، Patriot Act الجنافي للحريات، التفتت على المواطنين، المحاكمات العسكرية، سجن غوانتانامو، سجن باغرام، فضيحة أبوغريب، سجن بوكا، السجون السرية،...). وهنا أخذت الأنظمة العربية هذه الحرب على عاتقها فهي فرصة نادرة للتخلص من المعارضين بكافة أطيافهم ووصمهم بصفة الإرهاب، كما إنها فرصة نادرة للجم أصوات المتقدين لسجلها الحقوقى حيث إننا شركاء في المعركة ونقوم بنفس الممارسات، وهذا التحالف الأمني يمثل أيضا ورقة رابحة لا يترزأ الغرب والظفر بنشائم مالية مجزية لقاء هذه الخدمات.

وأمام سيادة مناخ العسكرية وعملية صناعة الخوف انتهت فرص الديمقراطية وتلاشت بوادر وجود حياة مدنية سليمة، وكان الضحية الأولى لهذا الهوس الأمني هو حرية المواطن، إذ صار

الأعلى بينما تركنا الشباب الصغير لقمة سائغة في يد المافيا ومجالا خصباً لنشر أفكار اليمين المتطرف وبرنامج العنصرية الانفصالية،... إن استقالة متقنين ودخولهم في صراعات إيديولوجية عقيمة هو السبب، وبخاصة إيماننا لورقة الإعلام التي تحولت إلى منبر لليمين المتطرف صاحب الكلمة العليا في الفضاءات الشبابية المختلفة وملاعب كرة القدم» (1).

I - المواطنة وترشيد الخلافات السياسية :

1 - النظم العربية وصناعة الخوف

لقد حصدت النظم العربية الاستبدادية فشلا عارما على كافة المستويات وانتهزت شر هزيمة في كافة الماركات والتحديات التي خاضتها سواء في مستوى التنمية الاقتصادية أو الحضارية، وأمام هذا الفشل الذريع عمدت بسرعة لطمس هذه الهزائم المنكرة وذلك ببناء شرعية جديدة تمكنها من التثبيت بمقاليـد الحكم أطول فترة ممكنة وهي الشرعية القائمة على صناعة الخوف، فهذا النظام هو صكـام الأمان لبقاء الدولة التي تهددها المعارضة المتأصرة، إذ قامت النظم بعملية «شيطنة للمعارضة» وقسمت المجتمع الواحد إلى مجموعات متناحرة وسلطت عليهم أجهزة أمنية عتيدة عاتية، ترقب الأنفاس وما وقر في الصدور، لقد تحول المجتمع المتجانس والمتكافل إلى فرق وطوائف وجماعات متحاربة فيما بينها، وكانت أجهزة النظام تصنع بين الفترة والأخرى «فزاعة جديدة» تحشد لها الأمة لهزمها. لقد غرس النظام بذور الخوف وروج للمؤامرة الكونية التي تقودها المعارضة، وللتصدي لهذه المؤامرة الشيطانية ولهذه المخاطر الداهية يجب أن تسلم الأمة بكل أفرادها القيادة للرئيس المخلص حتى لا تشتت الجهود، ومع هذا الحشد وفي ظل حالة الخوف هذه، تتمايز الصفوف وتخذم أصوات

للممارسات القمعية والدكتاتورية ، بل إن منهم من كان مجرد مخبر لدى البوليس السياسي، إذ كان المثقف العربي يدافع عن «الخيارات الرائدة» للنظام القمعي ويضفي مسحة من العقلانية والجمالية على تلك الممارسات الإجرامية .

وهذا الاندفاع في تزوين القمع والعسكرة أصاب الحياة السياسية في العمق ، إذ اتعدت فكرة المواطنة ومبدأ المشاركة المجتمعية الفاعلة وكذلك حق التنظيم الحر ، وتحول ذلك «المثقف العضوي» المنتظر وتلك الإنتليجنسيا (Intelligentsia) التي تحمل في يدها المشاغل الحمراء وتقود الشعب نحو الحرية إلى قطعان ثقافية تنشد السلامة وتبنت فكرة «الاستقالة الثقافية» بحثا عن الأمان وتجنبها لمواجهة العواصف العاتية مما بنى بينها وبين الجماهير العريضة جدرانا صميكة وبدا دونها يد . يكتب سامي الشريف الشايب في كتابه «هوليود وثورات الشعوب» مبرزا الأثر القوي والواسع لهذا الجنون الأمني وصناعة الخوف في تدبير معاليم المواطنة وتدجين المثقفين حتى في الدول الديمقراطية العريقة: «لقد انخرط المثقفون بحماسة في الحملة الماركزية ضد الشيوعية ورضي الجميع بتلك الممارسات القمعية والفاشية وساهموا فيها بكل قوة» . ورغم انتقاد المخرج الكبير ستانلي كوبريك (Stanley Kubrick) في أفلامه لهذه الشيطنة وصناعة الفزاعات الوهمية، وكذا المبدع إيليا كازان (E. Kazan) (3)، الذي انتقد الماركزية بشكل قاس في فيلمه الشهير «وجه في الزحام» (A Face in the Crowd) (4)، غير أن هذا الفيلم وغيره من أصوات المعارضة الخافتة ضاعت هي الأخرى في الزحام في ظل انخراط المثقفين في هذه الحركة الضارية والحرب المستمرة . . لقد أضفت هوليود وكبار مثقفيها مثل جون واين (John Wayne) (5)، والمخرج جون فورد (J. Ford) وخاصة سيسيل دي ميل (Cecil B Demille) مسحة

مراقبا محاصرا، فلا مجال للحديث عن التعددية وإطلاق الحريات في ظل هذا الخطر الأمني الداهم . تكتب الفيلسوفة الألمانية حنا أرندت (Hannah Arendt) واصفة أثر هذا الجنون الأمني وصناعة الخوف في تدمير معالم المواطنة «لقد نجحوا في خلق حالة من العسكرة أخضت البرامج الأصلية للحزب، إنَّ الضحية الأولى لهذا الخوف العارم هو تحطيم مكاسب عهد فايمر (Weimarer Republik) إذ اتعدمت المواطنة والحريات الفردية وصار الجميع جنودا ومليشيات شبه عسكرية تأمر بأوامر قيادات الحزب الساذقين والذموين، ولم يعد للمواطن الألماني الحر موقف غير ما يراه هتلر وغوبلز . . ومن هنا نفهم شعار الحزب الذي ابتدعه هملمر «شرطي في الطاعة والوفاء» (Meine Ehre Heisst Treue) (2) . وبالمثل في العالم العربي حيث صادرت النظم القمعية والأجهزة الأمنية المستلطة حرية المواطن ورأيه الحر لتدمجه ضمن القطيع الخائف والمستكين، وهكذا انتهت معالم المواطنة لتسود القوانين الاستثنائية وحالة الطوارئ أغلب الدول العربية .

2 - النخبة وغياب الثقة:

يتميز المثقف العربي (والتونسي خاصة) بتعدد مشاربه الفكرية وتنوع قراءاته وانفتاحه على آخر المستجدات العالمية، غير أن هذا الفتح الفكري تحول في ظل النظم القمعية إلى صراعات إيديولوجية عقيمة ويبحث محموم عن المناصب والكراسي، إذ نجحت السلطة بشكل متميز في ضم المثقفين إلى صفها في محركتها ضد الخطر الداهم والعدو المتأمر الذي يريد النيل من مكاسبها الرائدة، فقد انخرط عشرات المثقفين على امتداد الوطن العربي ضمن أجهزة النظام الإعلامية ودخلوا في دعاية فجئة

فنية جمالية على محرقة فاشية ظلمة اجتثت الشيوعيين من أمريكا في لمح البصر» (6).

ومع هبوب رياح التغيير وانتصار الثورة التونسية المجيدة اندفع أغلب المثقفين في نحت معالم تاريخ نصالي يستر مزلق الماضي ويخفي عيوبه، لذا راهن جُلّ المثقفين على العمل الحزبي، قتراهم يتسابقون في أتون الدعاية الحزبية وفي بحر لحي من التخاصم والتنازع العقيم. فعوض أن نرى حركية ثقافية متجة تقود الجماهير، وتكاملا فكريا بين مختلف الاتجاهات والاختصاصات نرى هيمنة الحروب الإيديولوجية والمناكفات العنيفة. والأدهى أن جُلّ الأحزاب انحرفت عن دورها الرئيس في بناء معالم المواطنة وتأطير المشاركة السياسية وخلق مناخ من المحاورة والمساءلة إلى أحزاب تبحث عن تجنيد الناس وخلق فزاعات جديدة، وهكذا انتقلنا بعد الثورة المجيدة من فزاعات النظام إلى فزاعات الأحزاب!!، وكان قد نُتِجَ أن نعيش في هذا الجو المتآمر وهذه الصراعات للهلكة!! ألا تفترض تحديات الواقع اليوم التعاون والتكامل بين كافة الأطياف السياسية، ألا نتظرنا معارك حاسمة على مستوى التنمية والحداثة، ألا نتظرنا في مفترق الطريق خيارات اقتصادية وثقافية صعبة تحتاج للتعاون والتقارب بين كافة الأطياف ونبد تلك الصراعات الإيديولوجية العدمية وذلك التنافر الحزبي المقيت. إن هذه الصراعات الروهمية وهذا الاقتتال العقيم يهدد ثورتنا بالفشل ويجهض حق أبنائنا في غد أفضل لاسيما أن قوى الثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد ينتظرون على الربوة قصد العودة للقيادة وللظفر بمقاليذ السلطة. تقول هرثا مولر (Hertha Müller) بمرارة مميزة عوامل الفشل في رومانيا وذلك بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب سنة 2009: «ومع الأسف لقد خذلنا

المثقفون وقادة الأحزاب... نعم إن رومانيا اليوم ليست بلدا ديمقراطيا... لقد حاولت في رواياتي إبراز عوامل الفشل... وكرومانية من أصول ألمانية أرى أن المقارنة مع ألمانيا تعطينا صورة ضافية عن معالم هذا الفضل الذريع، لقد قلب لنا أغلب رجال البوليس السياسي (Securitate)، وأعوان تشاوتشيسكو (N. Ceausescu) ظهر المجن، إذ تمكنا من إعادة إنتاج أنفسهم بشكل ناجح بحيث انخرطوا في جماعات المافيا واليمين العنصري المتطرف وتحولوا إلى زعماء في هذه القوى التي مكنتهم من السيطرة على المال والإعلام... ودخلوا بنا من خلال دعمهم الخفي لقادة الأحزاب في دوامة من الصراعات العنيفة حتى تهاوت الثقة بين النخبة والشباب... واليوم هم من يتحكم بالشارع ويمسك بأغلبية الشباب ولعل الراصد للملتقيات الحزبية الكبرى لليمين المنصري وللجماهير في ملاعب كرة القدم» (7). يراهم بشكل جلي وسافر... إنهم القوى الكبرى اليوم في رومانيا... أما في ألمانيا على العكس إذ تمت معالجة ملف الستازي (Stasi) (8) بهدوء وبشكل شفاف واندفعت الأمة جميعا في معالجة التحديات الاقتصادية الكبرى وانددمجت ألمانيا الشرقية بكل يسر في المنظومة الجديدة» (9).

وهكذا تحولت أغلب الأحزاب من إطار شفاف للعمل السياسي بهدف لتأطير المواطنين وتنظيم مشاركتهم السياسية في نحت مستقبل البلاد إلى أحزاب إثارة ودعاية وهمية تبنى القتال الإيديولوجي البغيض وتنافح كأشد ما يكون على قضايا غابرة في سبيل مكاسب سياسية زائلة، وبذلك انهارت جسور الثقة المتبادلة وصارت الناس تنظر لهذه التخب والأحزاب بعين الريبة، فهي لم تعد ضمير الأمة وعقلها النابض بل زمرة من الانتهازيين وحفنة من اللاهثين وراء الكراسي والمناصب.

وتعادت بعض المناورات الحزبية في صناعة الخوف وتجييش المواطنين ضدّ المسّ بالوحدة الوطنية وبالتماسك الاجتماعي (اللعب على الجهويات، الترويج للانقسامات القبلية والعشائرية، التلاعب بالمكونات الثقافية المشتركة، الدعوة للتعف، ...) مما غرس مناخا من العدائية وزاد في غياب الثقة بين كافة مكونات المجتمع وهو ما يهدد مبادئ المواطنة جذريا ويخلق فزعا ونفورا عاما من الحياة السياسية والفكرية.

II - المواطنة صمّام الأمان :

1 - المواطنة والسلم الاجتماعي

إنّ المواطنة كفكرة تهدف أساسا لتعزيز الانتماء ونبد كل أشكال الإقصاء والتهميش مع التعلق بقيم التسامح والتعايش المشترك، وهذه القيم النبيلة وسيادة عقلية المشاركة ونبد التراكل والانخراط الطوعي في الحياة العامة تزيد من تعلق المواطن ببلده، وتعطيه شحنة عالية من الوطنية تنفعه للحرص على المساهمة في تنمية البلاد ودفعها نحو الرقي والرخاء. إنّ تفعيل فكرة المواطنة مسألة لا تقبل التأجيل في العالم العربي اليوم خاصة أن النظم السابقة بعثتها الشديد نجحت في خلق فزاعات ومليشيات وساهمت في إضعاف الشعور بالمواطنة حيث تحوّل المجتمع المتجانس إلى طوائف وملل ونحل متصارعة. وضاعت معالم الانتماء الوطني في ظل العولة وتساعد النزعات والانتماءات ما قبل وطنية (الطائفية، التقاتل الديني، الانتماءات القبلية والجهوية...)، وزاد الأمور تأزما تنامي حضور الرشوة والمليشيات مما أفقد الإنسان العربي كل إحساس بالانتماء لهذا الوطن، فكيف يشعر بعزة الانتماء وهو يمتنّ في هذه الأرض يوميا ويسرق قوته وقوت عياله وينظر إليه فيها كعبد أجير. ومن

هنا تبدأ مهمة نخبتنا ومتقفتنا ففي أعناقهم مهمة مقدّسة وهي إعادة تفعيل المواطنة الإيجابية وتعزيز معالم الانتماء واعتزاز المواطن ببلده وذلك بدفعه للمشاركة والمساهمة في معركة البناء دون تخوين أو إقصاء مع التخلي عن عقلية الصراعات الوهمية والمناكفات السياسية العقيمة. فالمواطنة هي إعادة تأسيس للبلاد على أسس صحيحة دون إقصاء أو تهميش، إنها إستقلال جديد وولادة ثانية للأمة الحية ذات الرسالة الخالدة !! (Renaissance).

وهي فرصة لتحقيق مصالحه المواطن مع ذاته ووطنه الذي ضاق به ذرعا في ظل ممارسات الأنظمة السابقة والتنافر الحزبي في واقع اليوم، يقول دكتور برهان غليون واصفا أثر تلك النظم الجائرة «تكتسب الثورة العربية اليوم قيمة دلالية ومدنية هامة تمثل ميلاد الشعوب العربية التي صارت في العقود الأخيرة في حكم الرعايا والأيتام المتنازعين والمهمشين... إنّ أماننا طريقا شاقا للتخلص من ميراث تلك النظم الدكتاتورية البالية» (10).

وقد مثل المواطنة صمّام الأمان للحفاظ على التماسك الاجتماعي ونبد الصراعات العنيفة التي يروج لها البعض ضمن سياقات سياسية وإيديولوجية ضيقة متهافة، والمواطنة العقلانية هي أرضية مميزة وقفالة لإعادة إحياء المشاركة المجتمعية وتحقيق التنمية والرخاء. يكتب الرئيس باراك أوباما (Barack Obama) مبرزا أهمية تفعيل المواطنة العادلة ومبدأ تكافؤ الفرص: «لقد كانت أمريكا أمة عرجاء، تقصي كثيرا من أبنائها عن الشأن العام وعن المساهمة في بناء الوطن،.. غير أن حركة الحقوق المدنية (Civil Rights Act) أعادت ترتيب البناء ليساهم الجميع في تقدّم الأمة،.. ولكنها كلفتنا كديمقراطيين في ذلك الوقت ثمنا باهظا، إذ ألقت الرئيس ليندون جونسون مستشاره

بيل مورييس بعد توقيع القانون قاتلاً لقد أهدينا ولايات الجنوب للجمهوريين بجرة قلم .. ولكن هذا القانون منح أمريكا قوة جديدة وعدل نظامها الاجتماعي الذي كان مختلاً .. إنها اليوم أمة قوية عظيمة بفضل كل أبنائها (11).

2 - الإعلام والمواطنة :

لقد شهدت المنظومة الإعلامية العربية نهضة كبيرة في ظل العولمة، وصارت تنافس المؤسسات الإعلامية الكبرى وتتفوق عليها بشكل ساحق في وقائع مشهودة وبكفاءات عربية خالصة (تونسية بالخصوص). ومع اندلاع موجة الثورة المجيدة تحرّر الإعلام العربي نهائياً من مقص الرقيب ومن شبح المنع والمصادرة، غير أن الراصد للشهد الإعلامي في الوطن العربي (وتونس بالذات) يجد صورة باهتة سمجة لا تتوافق مع التطورات الحالية وعالم السماوات المفتوحة. إذ مازال إعلاناً متردداً خائفاً تنقصه الجرأة، ويتم بالتواكل والجزع أن نفس الرايغ القديمة الساذجة، وهذا التردد في التغطية والتلفّظ عن ركب التطور الإعلامي يكتسب خطورة متزايدة في ظل تفوق الإعلام البديل (الإعلام الإلكتروني، شباب الفايبر، تويتر، يوتيوب، ...). يقول روبرت فيسك (Robert Fisk) «يتطور الإعلام اليوم بشكل كبير، وحقيقة إن الإعلام الورقي الذي أعمل فيه في خطر جسيم .. ولا أكتمك أنني حققت شهرة عالمية واسعة بفضل مقابلاتي الثلاث مع أسامة بن لادن في التسعينات .. ربما لو حدثت اليوم لكان «هاكر» صغير قد نجح في بثها قبل أن أصل أنا إلى البيت .. لذلك نحاول في الإندبندنت مراجعة آليات العمل ومواكبة التطورات مع القرب من اهتمامات القراء» (12). وتحتل الشبكات الإعلامية اليوم الصدارة في بناء ونحت شخصية الإنسان المعاصر، فالإعلام يسيطر على حياة الناس ويلج كل البيوت

بشكل متكرر ومتتابع حاملاً فلسفة كاملة من الصور والقيم بشكل حوّل هذه الصور والنظم إلى جزء هام من حياة وفكر أغلب الأفراد حول العالم، بحيث استحالت هذه الصور هي العالم والواقع الذي يعيشه الناس نظراً لتكرارها الدائم وتواصلها اليومي معهم، حتى وصف الفيلسوف الفرنسي جون بودريار (Jean Baudrillard) «الفترة الخاصة بنهاية القرن العشرين بأن الصور أصبحت أكثر واقعية من الواقع» (13). وهذا الواقع الجديد استغلته السلطة والتيارات السياسية المختلفة في تونس قصد الاستفادة من إمكانيات الإعلام الهائلة للسيطرة على الشعب وتوجيهه نحو غاياتها، بل وحتى للدعاية الفجة واعتماد أساليب الإيحاء والانحياز لطروحات وبرامج دون غيرها مما ولّد حالة من الإقصاء والتصنيف الإعلامية. يقول ميربرت شيلر في كتابه «التلاعب بالعقول» «إن السيطرة على البشر وعلى المجتمعات تتطلب في الوقت الحاضر وقبل (14) استخدام الموجه للإعلام... يتكلم بالتالي بتحديد سلوكهم الاجتماعي ونهجهم الثقافي» (14). فالإعلام والصورة يمكنان السلطة والأحزاب من السيطرة التامة على المجتمعات دون إثارة حفيظة أحد، إنها سيطرة خفية متممة وفاتنة (Soft) «أفضل أنواع الهيمنة هو الذي يبقى فيه الخاضع للهيمنة غافلاً عما هو فيه» (15). وتزايدت خطورة هذا الانحياز الإعلامي عندما بدأ يدخل في الدعاية الفجة وفي التسويق للفتن والحرب الأهلية، فالمؤسسات الإعلامية في إطار البحث عن الإثارة والربح المادي صارت تتسابق في طرح مواضيع حساسة تمس من جوهر المواطنة وتلاعب بالهمة الوطنية والسلم الاجتماعي. إن هذا التهافت هو ترّد خطير وانحراف عن أهداف الإعلام ودوره في هذه المرحلة، إذ تمثل وسائل الإعلام حلقة هامة في مجال تعزيز المواطنة وتسليط الضوء على الاختلالات

3 - التعليم وغرس ثقافة المواطنة :

إنّ المواطنة هي دوية وعارسة وثقافة قبل أن تكون شعارات سياسية جوفاء ، ومن هنا وجب غرس هذه البذرة في صفوف الناشئة ، وتأهيل المدرسة الوطنية لتواكب التحولات الديمقراطية في الواقع وتخلص سريعا من ذلك الفكر التسلسلي المقيت الذي رافقها طيلة حكم النظام الاستبدادي . إن مدرسة الغد تروم غرس ثقافة جديدة في صفوف الناشئة قوامها المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات مع نبذ عقلية «الموالة السياسية» (19) والتميز على أسس ما قبل وطنية التمييز على أساس عشائري، عرقي، ديني، طائفي، اجتماعي، قلبي، جهوي (...). مع سيادة مبدأ تكافؤ الفرص وتساوي الحظوظ بين الجميع، فال مستقبل المشرق نصته جميعا دون إقصاء أو تهميش. كما تعمل المدرسة الجديدة على بث معالم المواطنة الإيجابية حيث يتحلى التلميذ بالالتزام وروح المسؤولية ~~المطلوبة~~ ^{المطلوبة} عن أفعاله وخياراته، لا يلقي باللوم على الآخرين، يبادر وينجز (...). مع سيادة عقلية المبادرة والتطوع والاهتمام الفاعل والمتحضر بالشأن العام (دفع التلميذ لبذ التواكل والسلبية ، تعزيز مشاركته في المنظمات التلمذية المستقلة، المجتمع المدني، الأحزاب، الجمعيات، في النقابات، المشاركة في الانتخابات، في العمل التطوعي،...). فالمدرسة المنشودة تفرس في التلميذ حب الوطن الإيجابي مع التشجيع بعقلية الحوار وقبول مبدأ التعدد والاختلاف، فالوطنية ليست شعارات زائفة بل ممارسة يومية يتم التدريب عليها في المدرسة والتعود بها تدريجيا، فبناء دولة المواطنة والحريات لا يتم من أعلى السلم (البرلمان، مجلس المستشارين، منصب الرئاسة...)، بل من أسفل السلم من خلال ممارسة تربية يومية،

الاجتماعية والثقافية بالبلاد، ومنبرا حارا يتناول كل القضايا الجادة والمركزية بفاعلية وشفافية، يقول ريجيس دبريه (Régis Debray) «الإعلام لا يأتي من شيء إنه كلب يبحر كبرياءه في النظر للأرض وفي شمسمة الزوايا» (16)، لأن التحديات الجسيمة المطروحة لا تقبل التأجيل أو القفز عليها، بل تتطلب مناقشة وطنية جامعة للحفاظ على الوحدة الوطنية ومكاسب الدولة القومية، وبالتالي «فمن البيدهات القول إن للإعلام دورا رئيسيا في عملية التحول نحو المجتمع الديمقراطي وبناء مرتكزات المواطنة التي لا تتسم بالسلبية والقدرية» (17)، فالإعلام ينقل المواطن العربي من عقلية التقوقع والتحصن على ضياع الفرص والشكوى من تردي أحواله ومكانته إلى الإيجابية والمشاركة الفاعلة. بل ويمثل الإعلام في النظم الديمقراطية سلطة رابعة تعزز ثقة المواطن في مستقبل بلاده وتقدم له نموذجاً حياً وعارسة عملية للديمقراطية (سيادة منطق الحوار، فتح الباب للنقاشات الفكرية المختلفة، مساءلة مختلف الفاعلين والسياسات، تغذية نشاط المجتمع المدني، محاسبة المسؤولين، فضح الاختلالات، نقد البرامج الخاطئة،...).

إنها مدرسة ديمقراطية متكاملة تدرب المواطن على التفاعل الإيجابي مع كافة المحطات السياسية وتخرجه من السلبية والأملالة كما تقترب من الأجيال الشابة بفضل حيويتها ومتمعة برامجها. يقول السياسي والإعلامي الفرنسي جون بيار إسكينازي (J.P. Esquenazi) : «أعتقد أن الديمقراطية ممارسة فعلية ولشد المشاهد يجب أن ينطوي المشاهد على صراع وشخصيات مشهورة إنها لعبة الحماس والإثارة .. والتلفزة بارعة في التسويق لهذا النموذج من الديمقراطية خاصة عند الأمريكيين» (18).

خاتمة :

لقد مثلت الثورة العربية المجيدة نقطة البداية لعصر عربي جديد، عصر يقطع مع هزائم الماضي ونكساته الموجهة، كما يقطع مع عهد الظلم والطغيان، غير أن هذا التحول لا يجب أن يحجب عنا المخاطر والمزالق الخطيرة التي ترتب عن هذه الثورات الرائدة، فثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد مازالوا في الساحة وتحذوهم رغبة عارمة في العودة للقيادة، كما تصاعدت صيحات التنافر الحزبي والدعوة للاتصال الداخلي.

إنّ المواطنة الفاعلة تشد المساواة والتسامح وتكرس قيم الكرامة والحريات وهي صمام الأمان للمستقبل وعنصر بناء الثقة بين كافة الأطراف، وفي نفس الوقت تشكل أرضية عمل واسعة تقوم على مبدأ تكافؤ الفرص وتجميع تحت مظلتها قوى البناء والتحرر، وتقطع الطريق على المسلمين وحماة الطغاة المتجترين.

وبذلك تتحول الديمقراطية والتعددية إلى ثقافة وممارسة متجذرة في العقول والقلوب وليست عملاً ظرفياً زائلاً تطغى عليه الدعاية الانتخابية والصراعات الأيديولوجية الغابرة. يكتب توماس فريدمان (Thomas Friedman) مبرزا دور المدرسة المحوري في إرساء دولة المواطنة: «تحت ركام مباني 9/11، شعرت بالقلق على المستقبل... على أمريكا لاسيما أن إدارة بوش تقودنا للجنون بهذه العسكرية وفلسفة «الخير والشر» الغبية وهيمنة بدلات الجيش وسماع طبول الحرب في كل مكان... وجدت الأمان والمستقبل في مدرسة أستيرين الثانوية حيث تدرس إيتي ناتالي فصول الدستور وتتلقي تعاليم المواطنة وحتى الرفض... إن المستقبل لا تبنيه الطائرات والدبابات بل ابتكارات هؤلاء الشباب وتشبعهم بحب الوطن وقيم المواطنة وثقافة المبادأة» (20).

الهوامش والإحالات

1) « After the Velvet, an Existential Revolution » dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon November 2008

2) Arendt (Hannah). Les Origines du Totalisme. Quatro Gallimard, groupe de traducteurs sous direction Pierre Bouretz, 2006, p. 635

3) قامت هيئة التحقيق (لجنة السبائتور مكارثي) بالضغط الشديد على المحرر إيليا كاران الذي كان عصراً في الحرب الشيوعي الأمريكي المحل، وقد تعاون معها ضد بعض رملائه القدامى مما سبب له عقدة ذنب كبيرة لم تخط مسيرته ولاحقته طويلاً، لذلك كان عمله الفني الرائع «وجه في الزحام» غير تعبير عن هذه الحملة الأمنية والفكرية العاتية وأثرها العميق على المجتمع.

4) الترجمة الفرنسية لتعليق والتي انتشرت بقوة في الدول الفرنكوفونية كانت «Un Homme dans la foule» وقد أثار هذا التعليق عند صدوره في أواخر الخمسينيات صدمة كبيرة ولقى نجاحاً مذهلاً لدى القاصين العربيين.

5) مع تنامي الخطر الشيوعي ضد الحساسيات وبداية حملة السبائتور مكارثي (Mc Carthyism) نصت هذا التحدي ومراقبة الشيوعيين في أمريكا، وضعت المحاورات المركزية (CIA) برنامجاً لتقصي للحظر الشيوعي وهو برنامج «الحرية المقاتلة» وكان رائد هذه الحملة في السينما سيسيل دي ميل (Cecil DeMille)

وبخاصة الممثل الكبير جون واين للمزيد حول علاقة السينما بالنسبة والأحزاب والثورات ، راجع كتاب
سامر الشريف الشاب هوليوود وثورات الشعوب، دار برقة 2011

(٧) حاولت الظلم الدكتاتورية العربية معاملة هذا الشعب عبر عدة وسائل وخاصة ككرة القدم، إذ روجت بها الفئدة المذهبية والمحمية داخل البلد الواحد وكانت ورقة في يد ملبشاش اللذب ومراكز القوى، كما استعملها نظام الرئيس التونسي البازر علي في شجرج الفئدة المحمية وكأقرون سياسي صمم من سيطرته على الشعب، وخص به كذلك بعض المواعيد الرسمية الكبرى لتحليل الظاهرة في صورة حيدة عن بوسر عبر الرضاة والتجاهل الاجتماعي كخوسر لإفريقي، وأما العرب فطسب العاللم لكرة اللب، الشخارة التوسية في كأس العالم (٨) سيما استعمالهم الرئيس الإفريقي الحنوع مارك في تخفي حلمه في توريثه من خلال «العرب الكروية مع اخره» وإفرعة في عول مصر عن الفضيا المصرية وصولا ليهمة عائلته الألمانية على هذا البلد العربي الهام، ولكنه فشل وسعد فخري والحدال وائل من مكره هذا اللذ ولهووا وهذا الخطر مازال داهما د من الممكن أن تستغل الأحزاب السياسية العربية حاليا وكرة الرضاة لتحقيق جاهورية مرعبة، إذ استغلت عدة جماعات سياسية في العرب ملاعبة كرة القدم لتحقيق مكاسب حرية وحتى الترويج للنف للثقافة الكروية، ووصل الأمر في سوريا الشريفة إلى تكريس الأعداء والتئت داخل الدولة الواحدة وأحيان للترجيع للحرب الأهلية لتلميد حول الكرة والعب، ومظاهر استخدام الكرة في السياسة انظر كتاب «المكشوف الكرة والدولة والمجتمع» لسامي الشريف الشاهيد الذي عالج علاقة الكرة بالسياسة في تونس والعالم من خلال رؤية تحليلية نقدية جريئة.

(٨) الستاري (Stasi) هو بونسن سيمسي في ديسا سريفة في تم حيد سنة ١٩٩١، قامت السلطات الألمانية الجديدة بفتح معقله أنه استجس في ورق معطيات صده عن طبيعة شعبه «شعوي» وعلاقاته بشعة وبالعاللم

[illegible]

[22] Fisk (Robert) *The Age of the Warrior: Selected Writings* (2008) London: Fourth Estate, 86.

[illegible]

(أ) عباس (فيصل)، العزلة والحنف المعاصر: حذلية أخن والقوة، دار المجلد السياسي، 2000، ص 210.

42% ، 100%

14) Esquenazi (Jean Pierre) *Télévision et Démocratie*, PUF, 1999, p. 289

خارج الديار بسبب سياسة الإقصاء والقمع والهجرة، أدت النظم العربية الدكتاتورية تعطي الأولوية للعداء الأثني والولاء السامي قبل الكفاءة الأكاديمية والعلمية في مجلب الوظائف والتخصصات مهما كانت، وهو ما ولد محسوبية كبيرة وانتشرت الدولة حيث تم إبعاد الكفاء والأمن لأغراض أمنية وسياسية.

المواطنة والعولة : التوافق والتعارض (مقاربة سوسيولوجية للمثال العربي)

مصباح الشيباني / باحث، تونس

المقدمة :

المواطنة وتجلياتها الحقيقية في ظل أنظمة سياسية إقليمية المنزع والبنية؟ وكيف تبنى ثقافة المواطنة العربية (سياسيا واجتماعيا وتربويا) في ظل التبعة المطلقة إلى الخارج؟ ألا يمكن القول أن تتم المواطنة العربي بحقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية أصحت -في ظل العولة- ضربا من ضروب المفارقات التاريخية في وضع دولي لم يعد فيه للاستقلال الاقتصادي والسياسي والثقافي للدولة القطرية أي دلالة واقعية؟ ثم أليس التدخل الأوروبي والأمريكي الاستعماري الملن دائما والمتخفي أحيانا، يمثل عائقا أمام بناء المواطنة العربية الجديدة؟

1- المواطنة مسار تاريخي :

أول ما ظهر مفهوم «المواطنة» كان الهدف منه الإقرار بكرامة الإنسان والمساواة بينه وبين الآخرين في التمتع بنفس الحقوق وأداء نفس الواجبات. وباعتبارها قيمة حضارية وإنسانية أقوت حق الفرد في المشاركة والحضور الفعلي في مؤسسات الدولة

تشهد المنطقة العربية اليوم حراكا شعبيا انتفاضيا لافتا ومميزا قد تنتج عنه حالة سياسية ذات سمات مختلفة عن خصائصها الحالية في المستقبل القريب. إذ يأمل الشعب العربي المنخفض في مختلف الساحات العامة من المحيط إلى الخليج في «الانعتاق والتحرر» من الأنظمة الاستبدادية. ويسمى عبر نضالاته إلى تأسيس منظومة حقوقية وسياسية وقيمة وثقافية جديدة تحرره من مخلفات ماضيه الاستبدادي. ويأمل أيضا أن تكون نضالاته لبنة أولى من لبنات بناء موطنته، ومحطة أولى في اتجاه التغيير التوعوي وفي تحقيق نهضته الشاملة (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية...). هذا كل ما يأمله هؤلاء الذين كانوا «رعية» في الماضي القريب ويأملون أن يصبحوا «مواطنين» في المستقبل القريب.

لكن كيف يمكن للشعب العربي أن يتمكن من التخلص من جميع «التشوهات» التي طبعته شخصيته القاعدية ومن الاستجابة إلى استحقاقات

الذي يتجسد في الممارسات السياسية والاجتماعية وطرق تنظيم مؤسساته الاجتماعية والسياسية التي لم يعد أحد يستطيع أن ينكر دورها في بناء النظام الديمقراطي (2).

إن تاريخ تجارب المواطنة يكشف بوضوح أنه ليس هناك تجربة واحدة كانت نتيجة تخطيط مسبق لها أو وعي سياسي أو حقوقي دعا إليها أو سعى إلى تحقيقها بالشكل الذي انتهت إليه. فالأثر الذي كانت تحدثه التجارب السياسية المختلفة في المجال الاجتماعي الإنساني ساهم في ظهور المناخ الفكري الجديد للثورات الفكرية والسياسية في أوروبا الغربية ثم انتشر بعد ذلك ليشمل أغلب دول العالم. لهذا، لا يمكن أن نتحدث عن مواطنة واحدة لتصنيف مختلف التجارب الإنسانية الماضية والزَّائنة. لهذا يعتمد فقهاء القانون والمختصون معنى المواطنة بشكل الجمع لأنه تمت مقارنته عبر زوايا مختلفة وبسبب مقاربات التحليل المتعددة (علمية، حقوقيّة، اجتماعيّة، ...). وبسبب اختلاف الأمكنة والأزمنة. وقد كشفت جميع التجارب الإنسانية أن ثقافة المواطنة والديمقراطية لا يمكن أن يتطوّرا إلا في مناخات «ثقافة سياسية مفتوحة ومتحرّرة، ثقافة العقلانية والمؤسساتية، ثقافة الانتخابات النزينة والمشاركة الشعبية الفعالة والتمثيلية القائمة على أسس الاختيار وليس الجبرية» (3).

2- تجلّيات أزمة المواطنة العربية :

ما تشهده المنطقة العربية اليوم من أحداث وانتفاضات هي تأكيد على غياب المواطنة في الوطن العربي. فكّل الثورات الزَّائنة تستهدف بناء أسس المواطنة العربيّة الحقيقية عبر القضاء على طبيعة العلاقات السياسية الاستبدادية القديمة. لكن بناء أنماط جديدة للعلاقات السياسية والاجتماعية

السياسية والمدنية الحديثة. أي مع ميلاد الحداثة السياسية في الغرب الأوروبي أواخر القرن الثامن عشر، أصبحت المواطنة أساس الشرعية السياسية لنظام الحكم في الدولة. وهو الأمر الذي يتجلّى في المساواة المدنية والقانونية في مجتمع مركّب من أفراد (مع ظهور مفهوم الشعب) غير متساوين.

وفي ظل هذه التجربة السياسية الغربية أصبح لمفهوم المواطنة معنيان اثنان. فالأول يعرف المواطنة كشحنة (Une charge) ومسؤولية. أما الثاني فيعرفها كمكانة (Statut) ومجموعة حقوق (4).

فهي عبارة عن منظومة حقوقية تستند إلى ثلاثة محاور. أولاً المتضغ بتلك الحقوق، وثانياً نوعية تلك الحقوق، وثالثاً آليات تجسيد تلك الحقوق وحمايتها. فإذا كان البعدان الأولان لايشيران أي إشكال، فإنّ العنصر الثالث مازال محل أخذ وردة ويختلف بحسب اختلاف التجارب الديمقراطية في العالم. واعتبارها منظومة حقوقية وقيمية وسلوكية تقوم بتأطيل الأفراد والمجموعات بهدف بناء شخصية الإنسان الثقافية والحضارية، وبهدف تنشئته على احترام هذه المنظومة الحقوقية والسلوكية ضمن مسار تاريخي معين. فهي مجموعة من القيم والسلوكيات والمعتقدات التي تتشكل من خلال نسيج علاقات الأفراد ونظام تفاعلاتهم داخل مختلف بيئاتهم العائلية والسياسية والثقافية والتربوية... الخ، وبالتالي فهي الحركة التاريخية التي تهدف باستمرار إلى توسيع مساحة مشاركة المواطن في الحياة العامة للمجتمع. ولم يعد الإنسان «مجرد فرد من «رعية» بل هو «مواطن» يحدد كيانه بجملة من الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحكاميين ومراقبتهم. وتتم هذه المشاركة عبر عدة طرق وآليات ومؤسسات مدنية وسياسية وثقافية. فظهر في المجتمع الحديث ما بات يعرف بـ«إرادة الشعب» أو «الرأي العام»

والقانونية يتوقف على مدى فهمنا لطبيعة هذه العلاقات ومعرفة جذورها التي تعود إلى ثقافة المجتمع وتركيبته البنيوية وظروف حياته عامة (4).

نعتقد أنّ المواطنة مثل غيرها من المفاهيم ذات المصدرة الحقوقية والسياسية الخارجية لا يمكن تعزيزها إلا عبر كسر القيود التي تكبل حركة المجتمع العربي وتوقّف تطوّره. أي لا بدّ من الكفاح من أجل تعزيز حضور المواطن في صنع القرار السياسي والاقتصادي لأنّ قيم المشاركة وتحمل المسؤولية في بناء المجتمع لن يمنحها أي حاكم عربي لشعبه وإنّما يفرسها هذا الشعب ويأخذها بإرادته وحدها.

١- مواطنة لم تختبر إلى حدّ الآن :

تعتبر الإنتفاضات الشعبية العربية ردّات فعل منطقية ضد مناخ الفساد والطّلم والاستهتار بالقوانين الضامنة لحقوق الإنسان العربي التي انتشرت في مختلف مفاصل مؤسسات الدولة العربية. فهي عبارة عن ردود أفعال للوضع الاستبدادي في المنطقة الذي غابت فيه أدوات الرقابة على أداء حكومات هذه الدول. فانتشرت ثقافة التهميش والتطبيع في المجتمع وانتفت نهائياً شروط التحوّل الديمقراطي الذي وعدتنا به حكوماتنا العربية منذ أكثر من نصف قرن. فأصبح الشعب العربي يعيش في ظل دولة القانون والمؤسسات بلا قانون ولا مؤسسات. كما غابت جميع المبادئ الإنسانية وحقوق المواطن الأساسية وكترت حالات العث بالمصالح العمومية والاستهتار بأهم قوانين الدولة وهو الدستور. وبالتالي هيمن مناخ اللامبالاة والانحلال السياسي والأخلاقي على المشهد العام في الدولة العربية.

وبقدر ما أمنت الأنظمة العربية الإقليمية في خطاباتها السياسية في استخدام معجم حقوق

الإنسان باعتباره مقوماً من مقومات بناء الدولة الديمقراطية ومبدأً من مبادئ نظامها السياسي، يتكشف للشعب العربي أنّه ليس سوى خطاباً أيديولوجياً تعويماً وإيهامياً للدخول والخارج. فهو خطاب من أجل ضمان هيمنة نظام الحكم القائم سواء كان جمهورياً أو ملكياً وتحقيق مشروعيته في المجتمع. ومن هنا بدت أكثر الأنظمة العربية استبداداً (في الخليج العربي) وكأنها التّصير الحقيقي لحقوق الإنسان العربية عبر المصادقة على بعض الاتفاقيات الدولية الضامنة لحقوق الإنسان وإصدار التشريعات الوطنية. . . الخ، في حين أنّ المسألة لا تتعدّى مستوى المماطلة والوعود المنقّدة في ظلّ غياب كلّي للآليات الفعلية لمراقبة تنفيذ هذه الحقوق وحمايتها على أرض الواقع.

لقد تميزت مشاركة المواطن العربي في جميع هذه الأقطار بالشكلية وعدم الفاعلية. إذ أن كل القرارات السياسية تتخذ من قبل قيادات الدولة العليا. كما أصبح الانتخاب والانتخاب عندنا يخضعان في مختلف تجلياتهما إلى إرادة الحاكم ويتصفان بالكثير من حالات التزوير والتلاعب بتأنيدهما. فكانت هذه الآليات وغيرها «أقرب إلى التعتبة منها إلى المشاركة بالمعنى المحدّد المتفق عليه. أي المشاركة كمنهج سياسي وإجراء نظامي كجوهر للمفهوم الديمقراطي للممارسة السياسية (5). لهذا من أهم المسائل التي لا بدّ من البحث فيها هي كشف حالة «الميوعة» الدلالية غير العادية لكلمة «المواطنة» La citoyenneté في الوطن العربي اليوم.

فمن الخطأ أن يعتقد البعض أنّ تحجيز ثقافة المواطنة في الوطن العربي سوف يتمّ عبر إصدار القوانين الحديثة أو إنشاء بعض المؤسسات السياسية النيابية وحدها، بل لا بدّ من أن تلازمها أولاً عملية تهديم للمنظومات المجتمعية «الرّعونية» القديمة.

ومسارًا شاملاً في حركة البناء المجتمعي لا يمكن أن تؤسسها البرامج الدراسية الرسمية ولا الوسائل الإعلامية وحدها، بل لا بد أن تنخرط فيها مختلف البنى والمؤسسات الأخرى انطلاقاً من العائلة مروراً بالأحزاب والمنظمات وصولاً إلى مختلف مؤسسات الدولة حتى تتحول إلى شكل من أشكال التمثيل النفسي والاجتماعي وجزءاً مكوناً للشخصية القاعدية للمواطن العربي.

لهذا يجب أن نكون حذرين عند البحث في طبيعة التحولات الحضارية والثقافية الداخلية التي يواجهها الإنسان العربي والتي تحد من بناء مواطنته الحقيقية، ونمنعه من الانخراط الفعلي في حركة تغيير المجتمع نحو الأفضل. علينا أن نستوعب أولاً قانون التطور الإنساني حتى نتمكن ثانياً من بناء المستقبل العربي الذي يشده الجميع. علينا أن نستوعب دروس الماضي حتى لا نكون فريسة مرة أخرى إلى الخطب الإعلامية الرنانة والوعود الساعية إلى إزالة المظلمة التي سلبت منا إرادتنا على مدى القرون الماضية. فالعركة من أجل بناء ثقافة المواطنة مازالت في أول مراحلها.

إذا أردنا أن نبني ثقافة المواطنة علينا أن نعيد النظر في أساليب التربية والتنشئة الاجتماعية، ونعيد النظر في علاقاتنا وسلوكياتنا اليومية في مختلف المواقع والفضاءات العامة والخاصة. هذه الفضاءات التي تمثل الوسائط *intermediaires* الأساسية للتربية على قيم المواطنة في المجتمع. فمفهوم المواطنة في الوطن العربي يمرّ في دلالته العامة عن ظرفية تاريخية معينة، وهي الظرفية الناتجة عن الضغط الأجنبي منذ بداية تسعينيات القرن الماضي. وارتباطها بظرفية التدخل الأجنبي سواء على مستوى الفعل المجتمعي أو على مستوى التمثيل الاجتماعي الذي غير أحياناً من مقاصدها

أي لا بد من القيام بعملية تفكيك منظومة القيم والتمثيلات والمعتقدات والسلوكيات ما قبل المواطنة التي ظلت متحكّمة في الأفراد والمجموعات عبر مستوياتها المختلفة الحقوقية والثقافية والسياسية والتربوية والأرمية.

إنّ التحدي الأول الذي ستواجهه التجربة العربية في المستقبل هو كيف نجعل من هذا الإنسان العربي المقهور والمهتس خلال عقود كثيرة أن يكون مواطناً فاعلاً وقادراً على بناء مستقبله دون وصاية من أحد؟ وكيف نفلّك ارتباطاً مجتمعنا العربي ونخلصه من التبعية ومن العقد النفسية التي مازالت تقيد حركته وتهيمن على نسيج علاقاته الاجتماعية وتوجه مختلف سلوكياته الرسمية وغير الرسمية؟

إنّ التحولات السياسية التي يشهدها مجتمعنا العربي لا بد من أن تلازمها تغيرات في الثقافة والاقتصاد والاجتماع، وتغيّرات في الذهنيات والوعي حتى تتشكّل مواطنة عربية جديدة تتّجه إلى قيم المشاركة والحوار وتحمل المسؤولية. استبطان قيم الحدّثة في جميع تجلياتها فكرياً وممارسةً. هذه المواطنة تقتضي أيضاً تغييراً مجتمعياً شاملاً وتأهيلًا نفسياً وقيماً وأخلاقياً وسلوكياً لمختلف أفراد المجتمع. لقد كانت الحدّثة عندنا في مظاهرها السياسية لا تتعدى حدود بناء مؤسسات سياسية شكلية (القوانين، المجالس النيابية، القضاء المستقل...) بينما خضعت في ديناميتها الداخلية والرسمية إلى المنظومة القمعية والعنفية، مما أضرّ عملية إثناق المواطنة العربية الحقيقية. ومهما كانت القوانين والسياسات الاجتماعية والاقتصادية متقدّمة و«حدّثيّة» ستظلّ معطّلة أو ليست لها أيّة فاعلية في تغيير الواقع العربي إذا لم نغيّر أبنيتها السياسية والاجتماعية التي توظّر الناس وتحدّد نظام تفاعلاتهم فيها. فالمواطنة باعتبارها ثقافة

إلى «ملكية»، فإنّ ممارساتها كانت واحدة. إذ تميزت التجارب السياسية العربية بغياب الطابع المؤسّساتي الحديث للسلطة السياسية وعدم التّفريق بين جوانبها الذاتية والموضوعية. واعتمدت كلّها أنظمة قانونية تدعّمت عبرها امتيازات الحاكم على حساب حقوق المواطن باسم بناء الدّولة وتحقيق التنمية. لقد صادقت أغلب الأنظار العربية على جلّ المواثيق والاتفاقيات الدولية الضامنة لحقوق الإنسان. لكن ممارسة هذه الحقوق في حياة المواطن اليومية ظلت إلى اليوم تحمل مفارقة. فهي من ناحية حقوق معترف بها قانوناً، لكنها من ناحية ثانية هذا الاعتراف يتم وفق شروط وضمن ظروف محدّدة ومقتبلة جداً تحول دون فاعلية هذه التّصوص في أرض الواقع.

لقد نجحت الأنظمة العربية -بشكل تدريجي ومتفاوت في إلغاء التعديدية السياسية وتدمير القوى المعارضة لها وفرض الوصاية المطلقة على أنشطة النقابات والأحزاب وكلّ مؤسسات المجتمع المدني الأخرى. وهكذا كلّما ازدادت العلاقة السلطوية شدة وفعالية، كلّما تمجّعت الوضعية العربية نحو تجميد الممارسات الديمقراطية وثقافة الاختلاف في العقلانيات والتوجهات في المجتمع. وهذا المشهد الاستبدادي أدّى إلى خلق مناخ من الرّيبة المعمّمة الذي يسود بين الأفراد، وتضخّم الجهاز البوليسي ليجعل من كل فرد الواشي المحتمل بجواره (7). وهو المناخ الذي هيمن فيه التّسوّق المُغَيَّب للعلاقات السلطوية والاجتماعية وغابت فيه جميع قيم المواطنة والديمقراطية.

لاشكّ أن الحالة الحقوقية والإنسانية المتردية التي يعيشها المواطن العربي اليوم، سوف تتعقّد في ظلّ تواصل النظام الاستبدادي الذي تحوّلت فيه سلطة الدولة الإقليميّة إلى شكل من أشكال

الأصلية. لقد ظهرت على أرضية عجز «الدولة الوطنية» العربية عن تقديم حلول لقضايا المجتمع المختلفة في السياسة والتنمية والشغل والثّقافة والفكر والإصلاح... الخ. لذلك جاءت أغلب الثّورات أو الانتفاضات العربية، ديمقراطية الممارسة والمضمون، إنسانية الأهداف والغايات، تقدّمية الآليات والمبادئ. لقد توقّرت الطّوروف الموضوعية لقيام هذه الثّورات. فكانت مختلف شعاراتها موحّدة وتلتقي حول مبادئها الأساسية لاحترام كرامة الإنسان العربي وحقوقه المختلفة والاعتراف بسيادته التي لم ينعم بها حتّى بعد تخلصه من الاستعمار المباشر وفي ظلّ حكم دولة الاستقلال.

ومن مظاهر أزمة المواطنة العربية كذلك، ظاهرة الإقصاء والعنف والتهميش الاجتماعي والاقتصادي التي اتسعت لتشمل عدداً كبيراً من الشرائح الاجتماعية في الوطن العربي. لقد فشلت السياسات التنموية القطرية المختلفة -في تحقيق أهدافها والاستجابة لمطالب الشعب- فبالتّالي هذا تناقضات وصراعات اجتماعية ومفارقات كبيرة تتعلّق بظاهرة «الإقصاء الاجتماعي» (6) وتزامن استفحال هذه المشاكل مع إنهاك القوى والمنظمات النقابية والجمعيّة وشلّ حركتها في الدّفاع عن قواعدها. مازالت مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي تواجه صعوبات في تمثيل المواطن وفي الدّفاع عن حقوقه وتحويلها إلى ممارسة فعلية وملموسة.

ب - غياب ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان :

تميّزت الأنظمة السياسية العربية بالازدواجية في ممارسة حكمها بما أدّى إلى فشلها -على مدى عدة عقود- في تحقيق التنمية أو حتى في فك ارتباطها بالخارج. ورغم تنوع هذه النظم من «جمهورية»

-المواطنة- على تحليل الممارسات الظاهرة والرسمة أو المكتوبة من خلال القوانين والمنشورات والقرارات ، فإنها تكون قد حصرت الظاهرة المدروسة على بعد واحد، أي ما هو ظاهره، ولن تتجاوز بالتالي عملية الوصف دون النظر إلى «الطبقات العميقة» للظاهرة المدروسة. فمبادئ الحرية والمساواة والمشاركة تشكل أبعاد المثل الأعلى للمواطنة، والاعتداء على أي من هذه الأبعاد يمثل اعتداءً واعتداءً بالقدر نفسه عن هذا المثل الأعلى. فالحرية مثلاً ليست حقاً قانونياً ودستورياً وحسب، بل هي قيم وثقافة ورموز أيضاً. فبناء المواطنة العربية تتطلب دُربة اجتماعية واقتصادية وتعليمية لا يمكن لمن لم ينشأ عليها منذ الصغر من أن يكون قادراً على أن يمارسها بشكل منتظم ومستمر، حتى ولو امتلك الحق القانوني في ذلك (9). فالإنسان الذي لم يتعود أن يمارس قواعد السلوك الديمقراطي في الأسرة والمؤسسة التي ينشأ فيها والمنظمة التي ينتمي إليها، كيف يتوقع منه أن يكون مواطناً مشاركاً؟

إن التفصال العملي من أجل حقوق الإنسان، عبر الاعتراف بحق المواطن في التصدي لكل انتهاك لحقوقه قانونياً، سيظل سطوحياً إذا لم يتأسس هذا الوعي في الفكر والممارسة. وما دامت الأمور على حالها سيظل توزيع حقوق الإنسان لأغراض سياسية ضيقة وارداً. لا بد من العمل على كشف العوائق التي تحول دون تأصيل ثقافة حقوق الإنسان في وطننا العربي. إن إحدى المشكلات المتعلقة بالمواطنة والقيم المتصلة بها هي في صعوبة ترسيخها في الثقافة الاجتماعية والسياسية في دولة ما خلال فترة وجيزة من الزمن. حتى البلدان الغربية التي لها تقاليد ثقافة المواطنة، تتعرض تجاربها الحقوقية اليوم إلى الارتداد خاصة في مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية. فالإيمان بقيمة المواطنة والرغبة في

الأجهزة الأمنية من أجل تكريس مفهوم «الدولة الأمنية» كنموذج عربي يجسد آلية قمعية لحماية مصالح المتنفذين في السلطة. وباسم «مكافحة الإرهاب» في ظل النظام العالمي الجديد، تعددت المشكلات والقضايا العربية وتعقدت حلولها أكثر. إذ نجد مشاكل التخلف مثل الفقر والأمية والمرض. ومشاكل الاستبداد السياسي وافتعاض التوازن الاقتصادي بين الجهات والمناطق.

لهذا، لا بد أن تبدل جميع أوجه الحياة العربية تبدلاً جذرياً، من حيث أساليب التفكير والعمل. ولا بد أن تناسر منظومة حقوقية متكاملة تكفل فيها كرامة الإنسان وحرياته. فتأسس ثقافة المواطنة وتحذيرها في الممارسة لا يتوقف على مبدأ الاعتراف بها ضمن النصوص القانونية فقط، بل تقتضي أيضاً استئانها في عقول الناس كذلك. هذه الثقافة «المواطنة» لا يمكن أن تشكل إلا في مناخات ثقافة سياسية مفتوحة، متحررة، ثقافة العقلانية ودولة المؤسسات والانتخابات النزيهة والمشاركة الشعبية الفعالة والتمثيلية القائمة على المساواة الاختيار وليس الجبرية (10)

فإحساس الناس بمواظمتهم يتم عبر الثقافة باعتبارها تعين الأدوار والدوافع والانتظارات المتبادلة. والثقافة تقوم بتشكيل هوية المجموعة عبر التثنية الاجتماعية. والنشئة هنا لا تعني تعلم مجموعة من المعارف والممارسات والقيم الصالحة للاستعمال لاحقاً في نشاط سياسي أو اجتماعي أو ثقافي فقط، وإنما تعني أيضاً تبدلاً حقيقياً لدى الفرد والمجموعة معاً. تكون نتيجة فعل مستمر تقوم به هذه المجموعة داخل حقل اجتماعي معين مثل المدرسة والحزب السياسي والمنظمات المدنية باعتبارها فضاءات أخلاقية ومدنية منتظمة ومشكلة للهوية.

عندما تقتصر دراسة أي فعل ثقافي أو سياسي

جديد في الحياة، وبين المواطنة كمكثاة أوصفة تضبط نظام التفاعلات بين الأفراد والمجموعات في المجتمع المعاصر؟ وما هي طبيعة العوائق أو الإكراهات (les contraintes) التي تواجهها المواطنة في السياق العالمي الجديد؟

يتفق أغلب المحللين الاقتصاديين والسياسيين والاجتماعيين أنَّ العولمة ليست ظاهرة اقتصادية أو تكنولوجية فقط، وإنما هي ظاهرة سياسية واجتماعية وثقافية باعتبار أن كل هذه المجالات شملها قانون التبادل العالمي. وينطبق عليها قانون المنافسة الاقتصادية بين الأسواق الوطنية والدولية ووفق أنماط «الهندسة المتغيرة» للترتيبات العالمية الجديدة ولآلياتها في الإشراف والسيطرة عليها.

ما زالت طبيعة العلاقة بين المواطنة والعولمة موضوع جدل عالمي وتمثل إحدى القضايا المشكل بين دعاة العولمة ومعارضها. فمنذ أن انتقلت أبعاد العولمة من الحقل الاقتصادي لتشمل مختلف مناحي الحياة الأخرى السياسية والاجتماعية والثقافية، وبدأت تشكل تهديداً جديداً لقيم المواطنة والديمقراطية في العالم سواء كان في الدول الغنية أو الفقيرة، تدغم الانحياز العالمي نحو التحول التدريجي عن مكاسب المواطنة الاجتماعية والثقافية المختلفة، والارتفاع اللافت في نسب الفقر والتمهيش والبطالة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخنا المعاصر.

فأيديولوجيا العولمة تسعى إلى تعبئة الناس من أجل الشتر عن آلياتها الاستعمارية الحقيقية ومعاداتها لحقوق الإنسان. فهي أيديولوجيا أو فكر عملي تجوي يهدف إلى الحفاظ على التقسيم العالمي القديم وليس تغييره نحو الأحسن. إنها منظومة مركبة تقيد الإنسان وتمرقل حركته، في حين أنَّ المواطنة هي حركة طامعة للتغيير والتطوير والتقدم.

جعلها واقعاً يتطلب مدة من الزمن للتطور، فضلاً عن أنه يمكن أن تتعرض إلى إنتكاسات دورية.

إنَّ أزمة المواطنة العربية اليوم، لم تعد تقتصر على فشل أشكالها التقليدية -الكلاسيكية- بل تجاوزتها إلى الأشكال ما بعد الحداثة -العولمة- أو البديلة لها. إذ يمثل إقرار الدولة مختلف الحريات المدنية والسياسية وحقوق المشاركة في الشأن العام الحد الأدنى من الشروط الضرورية لتكريس المواطنة. فمن حيث المبدأ، وبالنسبة إلى الأنظمة الديمقراطية، لا بدَّ لها من أن توفر الحد الأدنى من الانتخابات العادلة والمساواة أمام القانون، ومن أن تُمكن مختلف الفئات الاجتماعية من المشاركة في الشأن العام عبر منظمات المجتمع المدني. لكن هذا الحد الأدنى أصبح في ظل الترخي التوسعي لـ neo-liberalisme الجديد يتراجع شيئاً فشيئاً خاصة في مستوياته الاجتماعية مثل الصحة والتعليم والحماية الاجتماعية الضرورية لحفظ كرامة الإنسان والاعتراف بمواظته.

3- المواطنة والعولمة : توافق أم تعارض؟

لا يمكننا اليوم، مقارنة مسألة المواطنة دون ربطها بظاهرة العولمة والبحث في انعكاساتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، خاصة على مجتمعنا العربي والإسلامي. فهذا الربط له مسوغاته نظراً لتزامن تدافع النظريات حول العولمة والسعي إلى مأسستها اقتصادياً وثقافياً وسياسياً وإعلامياً مع أزمة عميقة تشهدها مجتمعاتنا العربية. إنها أزمة النظم السياسية والاقتصادية والثقافية (10). أي من خلال شكل العلاقة بين المواطنة والعولمة سوف تتحدد اتجاهات تغيير المجتمعات الإنسانية في المستقبل.

فإلى أي مدى نجد توافقاً بين العولمة كأسلوب

العرب والمتعلقة بالتنظيم المدني والسياسي للمجتمع العربي انتهت عندنا في الغالب إلى الانفصال عن دلالتها الحقيقية. لقد فشلت مختلف تجاربنا العربية السابقة في توليد قيم المواطنة وثقافتها لأنها بقيت تابعة إلى النظم الاجتماعية والسياسية الأجنبية، وحملت في ركاب دول الاستعمارية. وليست العوامل الخارجية -الضغوطات الغربية- وحدها هي التي تسببت في احتداد الصراع بين المواطنة والعمالة في الوطن العربي، بل ما تشهده منطقتنا من أحداث صراعية وأزمات خلافة بين التصورات الأيديولوجية من جهة، وبينها وبين الواقع الاجتماعي من جهة ثانية، والتي زكت هذا الصراع وعمقت ظاهرة الاغتراب المجتمعي في المنطقة العربية.

إنّ تهيمش الأفراد والمجموعات والشعوب في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية أصبح يشكل مصدر اضطراب رئيسي لأهل البلدان المتقدمة والنامية على حدّ السواء. لقد تحولت العمالة إلى أكبر عملية ابتزاز اجتماعي واقتصادي عرفها التاريخ الحديث، لتشمل كل الحقوق التي تضمن كرامة الإنسان. والمواطنة «العالمية» والعربية تتعرض اليوم إلى أخطر موجة من الاعتداء على مصادرها حقوقها المدنية. وتتراوح هذه الاعتداءات بين الفصل عن العمل وتخفيض الأجور والزيادة في الضرائب والعمل المؤقت وقمع حرية التعبير والتظاهر... الخ. إنها مرحلة تنبئ بعودة العبودية في «أبهى» مظاهرها اللاإنسانية.

وفي عصر «العمالة» بدأنا نشهد تعطيلا للقيم الإنسانية مثل حقوق الإنسان والديمقراطية، فأصبحت هذه المفاهيم باهتة لأنها ليست سوى أشكال وهمية لكلية اندثرت (12). هذه القيم

لذلك تميّز العلاقة بين المواطنة والعمالة بالاصطدام والتزاوج الدائم. والشهد الإنساني «المعولم» ظل فاسدا والسياسة فيه متحرفة. لذلك بقي حبيسا للمعيارية الاقتصادية الليبرالية والتنافسية في تصوره لحل قضايا الشعوب المختلفة. والعمالة التي تبني شعار توحيد الكوكب والمجتمع الإنساني هي نفسها التي تعتمد الوسائل التي تحمل الحروب وإمكانية التفكك (11). فأصبحت جزءا لا يتجزأ من عملية الهدم والبناء والصياغة وتشكيل الذات الفردية والجماعية في العالم.

لقد أدّت سياسات إعادة الهيكلة للاقتصاد والاجتماع في العالم إلى تضيق مجال حقوق الإنسان. ففي ظل السياسة التنافسية للرأسمالية العالمية ازدادت اقتصاديات الدول العربية تفككا أكثر، ونتجت عنها عدة آثار سلبية على حقوق الإنسان في التشغيل والتعليم والصحة... الخ. بل هناك من ذهب إلى القول بأنّ عصر التنمية العربية قد انتهى مع مرحلة بناء دولة «الاستغلال» لرجال محله خراب «العمالة». لقد أثقلت ظمومات الشعوب الضعيفة من وضعية الإنتاج إلى حالة الاستهلاك. وأصبحت حالات الفقر والتهيمش والتفكك الاجتماعي سمة العصر وقدرا محتوما على جميع شعوب العالم، ووصلت الأمور إلى وضعية لم يعد فيها للإنسان أي صفة للمواطنة.

فكيف يمكن أن نؤسس مواطنة عربية في مناخ تابعي اقتصادي واجتماعي وثقافي ؟ ألا تقتضي المواطنة التحرر من الفقر والبطالة والتهيمش الثقافي والسياسي ومن التبعية الاقتصادية إلى الآخر؟

على «المواطن» العربي أن يتغفن إلى ما يتضمنه خطاب العمالة من تناقض وتعارض واضح مع أسس المواطنة وقيمها. فمفهوم المواطنة مثلها مثل باقي المفاهيم الأجنبية التي لجأ إليها بعض مفكرينا

والسياسية والثقافية تؤدي دوراً مهماً في الحياة المعاصرة في ضبط الأفراد والمجموعات وتوجيههم، فإن بناء نظمها القانونية والتفاعلية سوف يقوم بدوره كبير في تشجيع إمكانياتها الإبداعية أو إحباطها في المجتمع. لكن يتوقف دورها الفاعل في المستقبل على مدى قدرتها على إعادة تشكيل التسق المجتمعي في مجموعه حتى يجسد الفاعلون داخله علاقات جديدة وأشكالاً جديدة للمراقبة الاجتماعية فعلياً (13).

ما زالت مطالب التنمية والديمقراطية والمواطنة في الوطن العربي اليوم، مسائل لا يمكن تحقيقها في واقع متخلف ومجزأ ومستعمر. ما زالت التعددية وحقوق الإنسان وبقية قيم المواطنة وثقافتها عندنا مجرد كلمات أو خطاب تردّد ها السلطة الحاكمة عبر وسائل الإعلام والاتصالات لضمان شرعية هيمنة القوى الغربية الاستعمارية على المنطقة ولإخفاء الوجه الكلياني لظاهرة العولمة. فبدأ العالم بالجهل اليوم، مثلما يذهب البعض، وكأنه سلسلة من الجزر التي تنعم بالرخاء والثروة في محيط من الشعوب المشرفة على الموت (14).

إن العلاقة الجديدة بين المواطنة والعولمة تقوم على التماثل بين منطقتين متعارضتين. فلكل منهما وسائله الهجومية والرمزية ولا يمكن لأحدهما أن يهيمن على المشهد المجتمعي إلا بموت الآخر، لأن الانتشار الواسع لحقوق الإنسان والديمقراطية يتواءم مع مضامينها الدنيا ومع قصورها القياسي (15). والاستبعاد والتهمة في المجتمع الإنساني ليسا بنتيجة عرضية، وإنما هما في صلب منطق العولمة التي تسعى قواها إلى تفكيك البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة من أجل استيعابها بصورة أفضل ووفق منطقها الخاص.

والمقاييس التي تقوم عليها «العولمة» بصيغها الأخلاقية هي نفسها القيم والمقاييس التي استندت إليها الدولة البرجوازية في أوروبا. فالمال هو مصدر الامتياز ومقياس الاحترام وأساس تولي السلطة أو أساس الاستبداد بها. ودساتير الدول تقرّ للناس أنهم أحرار وأنهم متساوون أمام القانون وأصحاب حقوق (الرأي والمعتقد والانتخاب...) لكن في مناخ مجتمعي تطلق فيه مبدأ المنافسة الحرة وتسميها مبدأ «المساواة في الفرص» بين المواطنين، فيلقى كل «فرد» مصيره تبعاً لنتيجة هذه المنافسة.

لقد غيرت العولمة النظرة إلى الإنسان، فوضعت مسلمات جديدة، أو هي تسعى لذلك مثل: الانعطافات الحادة في المسار الحضاري للإنسانية والانزلاقات اللامتناهية في حماية هذه المكاسب، والتناقضات في التعامل مع النصوص وللوائيق الدولية وتضارب معانيها في التجربة بين الدول والشعوب. ونتيجة خصخصة مؤسسات الدولة «العولمة» وهيمنة الأيديولوجية الليبرالية فيها، بدأت المجتمعات الإنسانية تموت شيئاً فشيئاً. فالإنسان الذي نتركه من دون حماية في مواجهة المخاطر الاجتماعية الكبرى يفقد صفة المواطنة. كما أنّ الإنسان الذي يعيش في خوف دائم على وظيفته وأجره ليس بإنسان حر. إننا نعيش مرحلة احتضار للديمقراطية والدولة الوطنية والسيادة والمواطنة. ولم نفعل شيئاً سوى أن استبدلنا بالأشكال البالية للنظم الاستعمارية أشكالاً جديدة أكثر دهاء في الإخضاع والهيمنة على المجتمع.

الخاتمة :

هكذا يتبين أنّ التحول الذي تستهدفه منظومة المواطنة لا يخلو من تشعب وإشكالات عميقة في الوطن العربي. فلما كانت المؤسسات الاجتماعية

- 1) Walzer (Michel), «Communauté, citoyenneté et jouissance des droits», Esprit 3-4, Mars-Avril 1997, pp 122-131
- 2) مصباح الشباني، «الثورة العربية الزاهنة وتحديات بناء الديمقراطية»، مجلة شؤون عربية، العدد 147، خريف 2011، ص ص 146-169.
- 3) همد عروب، «ثقافة المواطنة في بلاد الرعيّة المجتمع المغربي نموذجاً»، من السيادة والسلطة، الأديب الوطني والحدود العالمية، سلسلة المستقل العربي، عدد 76، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر 2006، ص ص 175-186.
- 4) مصباح الشباني، «الثورة العربية الزاهنة وتحديات بناء الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 176.
- 5) حلال عدنانة معوض، أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، من الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر 1986.
- 6) Serge Latouche, La planète des naufragés, La découverte, Paris, 1991, p.23.
- 7) فليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عرب حاصلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 197.
- 8) همد عروب، «ثقافة المواطنة في بلاد الرعيّة. المجتمع المغربي نموذجاً»، سلسلة كتب المستقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر 2006، ص ص 175-186.
- 9) علي الدين هلال، «ديمقراطية ومحو الأمية العربي انعاشاً»، من تقديم حقة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، كانون الأول 1994.
- 10) إبراهيم أبراش، «في عصر العولمة تتحدد تساؤلات عصر النهضة»، مجلة المستقل العربي، العدد 44، مارس 2007، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص 6-46.
- 11) Edgar Morin, Une politique de civilisation, Eds Seuil, Paris, p.23.
- 12) جان بودريار، «من الكوي إلى المفرد»، عب العالمية، من القيم إلى أين؟ مؤلف جماعي، بيت الحكمة تونس، 2005.
- 13) Henry Mendras, Le changement social, tendances et paradigmes, Armand Colin, Paris, 1983, p 124
- 14) جان زيفلر، صادة العالم الجديد، ترجمة محمد زكريا إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2004، ص 27.
- 15) جان بودريار، «من الكوي إلى المفرد»، عب العالمية، من «القيم إلى أين؟» مؤلف جماعي، بيت الحكمة واليونسكو، قرطاج، 2005، ص 72.

ثقافة المواطنة

وسيلة الوشائني / ماحنة تونس

والمواطنة الفاعل فيها يسمى المواطن والمفهوم المعجمي لكلمة المواطن: وطن القوم أي عاش معهم في وطن واحد، والمواطن هو الذي يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها أبناء دولة أو مدينته. قال آلان : الطاعة والمقاومة ضروران لكل مواطن، الأولى ضرورة لحفظ نظام المجتمع والثانية ضرورة لصيانة الحرية ويقاها. ويعرفه سينوز في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة : وأما مواطن فهو من يفسد ساء على أوامر الحاكم، أفعالا تحق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية.

ومن الدلالات المعاصرة لمعنى المواطنة، المواطنة العالمية وتفهم بأنها نزع ترمي إلى إعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها العالم وأعضاؤها أفراد البشر جميعا دون إعتبار لاختلافهم في اللغة أو في الجنس أو في الوطن، قال بها الرواقيون قديما وأخذ بها بعض المحدثين والمعاصرين وفي ذلك معيار أخلاقي منطقي في إعتماده في الحياة العملية، في كل جزئيات حياتنا اليومية يمكن أن تنشأ في الذات الإنسانية تربية على ثقافة المواطنة تنطلق من الجزئي وتتوق إلى الكلي.

المواطنة معنى يفكر فيه الإنسان منذ العصور القديمة، مثلا عند فلاسفة اليونان وساسة الرومان. لكننا نلاحظ تباينات في مستوى تحديد معنى المواطنة أثناء سيرورة الزمن عبر إنتاج الإنسان لمعاهيم متعددة لمعنى المواطنة

الإنسان كائن ثقافي من جهة أنه يرتفع بالثقافة على مجموع الشروط الحيوانية، ويكتسب ما يمكنه من التلاؤم مع محيطه. والثقافة متغيرة، متجددة يمكن أن تتحدد في مؤسسات وأشكال لا متناهية للتفكير ومواضيع مختلفة يواجهاها الإنسان تجريبيا. وتشمل الثقافة العادات والعرف والمعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون. . . يكتسبها الإنسان كفرد داخل مجموعة .

وهي أيضا مرادفة للحضارة ، فليبر الحلق في بحثه الإنسان في إكتسابه يؤسس معنى الحضارة، بل تجربة الحضارة أو بناء حضارة تؤكد شاعرة معنى الثقافة وراثتها . . .

إذن الثقافة مسألة إنسانية تؤسس الإنساني في الإنسان، ومن بين المواضيع التي تؤسس لها الثقافة وتدفع الإنسان إلى أن يكتسبها بدافع أهميتها نذكر المواطنة .

العلاقة وطيدة جدا بين فكرة المواطنة ومشروع الثقافة كمقوم جوهري في الإنسان. فالإنسان كائن ثقافي، يكتسب كل ما من شأنه أن يثري وجوده ويؤكد صفاته الإنسانية ويميزه كوجود خصوصي محدد ضمن باقي الموجودات. والمواطنة مجال من مجالات ما يكتسبه الإنسان، يؤكد عبره إنسانيته ينحتها ويزيها ويتوق بها نحو الكلي المكتمل.

التركيز على معنى الحرية، وتدمج مع مبادئ الحرية القيم الحقوقية الكونية التي تجعل من الناس جميعا باختلاف أجناسهم وأعمارهم و ألوانهم وأديانهم ومواقعهم الجغرافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية... يتمتعون بحق العيش بكرامة وحرية ويتساوون في الحقوق والواجبات مثل الحق في إنتخاب الحكام ونواب للشعب والحق في الترشح للمناصب السياسية ومختلف الوظائف الموجودة في المجتمع دون تمييز والحق في مراقبة الحكم والحكام والحق في مناقشة وتبدير شؤون المدينة مع بقية المواطنين...

المواطنة إذن صفة تطلق على من يحيا داخل نظام ديمقراطي يجعل الحياة حرة وكرمية وأمنة. يجب الإنتباه هنا إلى المعنى الدقيق لصفة الديمقراطية.

الديمقراطية معجميا هي لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما «ديموس» ومعناه الشعب والآخر «كراتوس» ومعناه السيادة. فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة ~~لجميع المواطنين~~ لا لفرد أوليوية واحدة منهم. لهذا ~~النظام ثلاثة أركان~~ الأول سيادة الشعب، والثاني المساواة، والثالث الحرية الفردية والكرامة الإنسانية. وهذه الأركان الثلاثة متكاملة فلا مساواة بلا حرية ولا حرية بلا مساواة ولا سيادة للشعب إلا إذا كان أفرادها أحرارا. هذا كله يدل على أنَّ الديمقراطية نظام مثالي تتجه إليه الأحلام، كما يؤكد ذلك جون جاك روسو في كتابه العقد الإجتماعي: «لو أخذنا كلمة ديمقراطية على وجه الدقة لرأينا أن الديمقراطية الحقيقية لم توجد ولن توجد أبدا»، ويقول أيضا: «لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه بنفسه بطريقة ديمقراطية. إن حكومة على مثل هذا الكمال لا تلائم البشر». الديمقراطية أيضا إجتماعية أي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والتفكير، واقتصادية تنظم الإنتاج وتضمن حقوق العمال وتحقق العدالة الإجتماعية، دولية توجب قيام العلاقات الدولية على أساس السيادة والحرية والمساواة. ولكن الديمقراطية

من خلال تجارب حياتية متنوعة أو تمثلات ذهنية متعددة قد تكون متماثلة أو متباينة... فلا نستغرب اليوم عندما نراجع المواطنة كما فهمها ومارسها المواطن اليوناني على أساس أنها صفة يتصف بها الأثيني الحر الذي يقيم في المدينة، التي يمثل فيها إلى القوانين لا إلى نزوات طاغية يحكم الدولة. هذا من جهة التمثل السياسي لفظ المواطنة، لكن التمثل الأساسي لمعنى المواطنة دفع الملاسفة اليونان إلى مغادرة تحديد معنى المواطنة عبر حصره داخل دائرة المدينة، نحو تحديد معنى المواطنة من منطلق التفكير في الإنسان بشكل مطلق وكلي... الإنسان المعنى اللامتنع بإسناد معاني أكثر شمولية لكلمة المواطنة، فانتبهوا بذلك إلى معنى المواطنة العالمية أين يتم تصور الإنسان مواطنا عالميا من جهة أنه إنسان يقطن هذا العالم ويتساوى مع الآخرين في هذه الصفة الإنسانية.

إن صفة المواطنة بهذه الدلالة اليونانية تقوم على اعتبار البشر متساوين وأحرارا. لكن هذه الصفات الإنسانية في مجملها تحتوي ما نستطيع اليوم ~~في أي~~ المواطنة عند المواطن اليوناني تستلزم العبد والأقليات والنساء، مبرراتهم في ذلك أن المواطنة ترتبط جوهريا بمعنى الحرية، والحرية ترتبط تلازميا بصفة التمثل، وهذه الصفة لا تتوزع بصفة عادلة بين الناس...

هكذا تصور قدامى اليونان معنى المواطنة: أن الحرية تمنح «لصنف» من الإنسان دون آخر، أن «العبد» شكل قد يوجد فيه الإنسان، صنف من البشر وفق تميزات تحددها شروط خصوصية.

وهذا «العبد» كان غير عاقل وبالتالي لا يستحق الحرية وهو ليس مواطنا داخل المدينة اليونانية لأن المواطنة تمنح لغيره ممن تنطبق عليه شروطها، كذلك المرأة والأطفال... مما يجعل من المواطنة أو ثقافة المواطنة وضعية مشكل للتفكير، إستفزازية تطرح عددا كبيرا من الأسئلة في واقعنا اليوم.

أما المواطنة في الفهم الحديث والمعاصر فهي تواصل

قيد سياسي أو إجتماعي. في معناها العام الحرية هي الموجود الخالص من القيود العامل بإرادته أو طبيعته.

والحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية واشترائهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة أو بواسطة ممثلهم. وإذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة دلّت على سيادتها واستقلالها. يعرفها سبينوزا: «تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم».

للحرية أيضا معنى نفسي وخلق، الحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة العاملة بذاتها والمدركة لغايتها. الفاعل الحر هو الذي يقيّد نفسه بعقله وإرادته ويعرف كيف يستعمل ما لديه من طاقة وكيف ينتج بالتالي وكيف يقرنها بعضها ببعض أو يحكم عليها، فحرية ليست مجردة من كل قيد ولا هي غير متناهية بل هي تابعة لشرط متغيرة توجب تعديلها وتخصيصها وتسمى هذه الحرية بالحرية الآتية أو الحلقية.

الحرية سيرة معقولة متعالية وهي مبدأ الأخلاق. حرية الفاعل هي الشعور بالحرية في إبداء الرأي واعتناق المعتقدات، ووعي بأهمية الفعل والتمسك بضرورة إنجازها والتحدى من أجله.

إذن هذا التشابك داخل معنى ثقافة المواطنة يقدم لنا التقاطع بين المواطنة والكرامة / الكرامة والحرية / المواطنة والمساواة / المواطنة والواجب / المواطنة والحق / المواطنة والأمان . . .

هذه التقاطعات تقدم في شكل لوحة في تشابكها حول نواة مركزية واحدة وهي الإنسان، فاعلها واحد هو الإنسان ومطلبها الإنساني. ثقافة المواطنة رحلة نحت للإنساني في الإنسان وما في فن النحت من دقة وجمالية وقواعد نظرية وأصرار على إتمام البناء . . . هذه الرحلة تنهنا إلى أهمية الإنسان كوجود تتداخل مجالات التفكير فيه، فالمواطنة لا يمكن إدراكها كمعنى متزل عن مجالات الوجود الإنساني، كذلك من الحق

الكاملة لا تبلغ غايتها إلا إذا جمعت بين هذه الجوانب كلها في وزن واحد من الإتساق، وهذا ما يجعل من تحقق الديمقراطية واقعا وضعية مشكل يواجهها الإنسان، تؤثر شكل وجوده بين الإصرار على أهمية تحقيق معنى الديمقراطية في شموليته وشعاعته وبين صعوبة إدراك هذا المطلب لموانع لا متناهية تعود إلى طبيعة الإنسان ذاتها وطبيعة الوجود.

من خلال هذه التعريفات تؤسس صفة المواطنة أو ثقافة المواطنة شبكة متقاطعة متداخلة من المعاني تفكر وتؤسس مجتمعة للإنساني في الإنسان : أن تنظف إلى أن المواطنة ثقافة فذلك إقرار بأنها رحلة ينشأ فيها وعي إنساني يتجاوز الوجود البيولوجي الحيواني ويسمو بالإنسان نحو حضوره الإنساني في العالم ذلك الحضور اليتيمي الاستيعابي. كذلك تؤكد مسألة ثقافة المواطنة (سيما وأن الثقافة هي ما يكتسبها الإنسان) أن المواطنة رحلة يقطعها الإنسان، فيها من الأسرار ما فيها تؤكد فيها ثوابت ومطالب يلح الإنسان في طلبها لأنها جوهرية ضرورية لوجوده في غيابها يضطرب الوجود الإنساني وقد ينهار. و من بين هذه التابعت أن المواطنة هي إدراك معنى الواجب، إدراك معنى الحق، التقدير التمييز بينهما، الحق في العيش، الحق في الكرامة، الحق في الحرية، الحق في المساواة، الحق في الأمن .

إذن المواطنة ثقافة : لحظات وعي وإدراك لحقيقة المعنى ومسؤولية إنسانية لتحقيق ما تحتاجه إنسانية الإنسان (حرية / كرامة / العيش الآمن . . .) فنحقق بذلك تمجّزا لمشاهد متعددة تهكم على معاني دون إدراكها. ونبيل مراحل لحفر أركيولوجي ضروري في مستوى المهمة وفي مستوى مرحلة التحقيق وآلياته. كذلك نتحدث استفاقة تواجه الصمت والخوف، أيضا نلح حضورا إيتيقا معنى الحرية الإنسانية، والحرية نفهم في المرجعية المعجمة كالتالي : الحر ضد العبد، حرّ العبد خلص من الرق. الحر هو الكريم الخالص من الشوائب والخر من الأشياء أفضلها ومن القول أو الفعل أحسنه، كتجنب اللوم. يقال رجل حرّ أي طليق من كل

نسند لها والتصور الذي تؤسس له حولها ستولد عنه نتائج شاسعة في مستوى تأثيراتها، فمتى كانت ذاتية، إنسانية، عنصرية ستتيح أنظمة وعلاقات كلياينة أشبه بتصفيات نازية. ومتى كانت متطبيقاتها معاني إنسانية كالكرامة والعدالة والحرية أفرزت مشهدا يتوق نحو الإنساني في مستوى الإنسان الفرد وفي مستوى الإنسان المتعدد، والتعدد لشساعة معناه يشمل التعدد في مستوى العدد والأجناس والأديان والاقتصاد والسياسة ... وهذه المسؤولية تؤكد أهميتها ودقتها في حياة الإنسان من خلال تجارب حياتية لا متناهية ينحت فيها الإنسان معنى المواطنة ليواصل إثبات إنسانيته، وخصوصية وجوده ككائن إيتيقي بالأساس. ومثل ذلك ما يمكن أن تواجهه ثقافة المواطنة داخل التجربة السياسية نستنتجها إنطلاقا من هذا الحوار الافتراضي بين «مواطنة - فلاح» و«الملك - حاكم البلاد»: «يا مولاي، إنَّ السلطان إذا قسا على عيابه، قَلَّتْ ثمرات أراضيهم ونقصت محاصيلهم، فلا تُتَّج الأرض ما كانت تُتَّج حين كان الملك رحيما يشبه عطوفا عليه ؟ ...».

اختزالها في الدلالة السياسية فحسب فالإنسان يتداخل فيه السياسي بالاجتماعي بالاقتصادي، بالنفسي لتفترض وضعية لثقافة المواطنة تستثني معنى الحرية أو تعترف بالحرية السياسية فحسب. فأن أكون حُرًا سياسيًا فأنا بالبداية حُرٌّ دنيا واجتماعيا واقتصاديا وجماليًا فثقافة المواطنة مسألة شاسعة، وضعية مشكل لا متناهية الأطراف تؤثر في جميع مجالات الحياة.

إذن تعتبر مسألة ثقافة المواطنة مسؤولية الإنسان، وتحمل المسؤولية يدفعنا إلى تمثل خطورة النتائج الممكنة أمام الوعي بمسؤولية المواطنة أو غياب الوعي بها أو إتخاذ شكل إيديولوجي لهذا الوعي، لأن هذه المسؤولية لا تؤثر في الفرد وحده وإنما تمتد تأثيرها إلى الآخر، الإنسان الذي يشاركني الوجود.

فالمسؤولية هنا على غاية من الخطورة كما يعبر عن ذلك جون بول سارتر في كتابه الوجودية فلسفة إنسانية: «وإذن فإن مسؤوليتنا لـهي في الحقيقة أعظم بكثير فإنها لا تلزمنا نحن فقط بل هي تلزم الإنسانية بأسرها». فالشكل الذي نعدده لثقافة المواطنة «المعلن للذبح

المصادر والمراجع

- جود جاك روسو . العقد الاجتماعي . دار المعرفة للنشر 2014 ترجمة عمار الخلاصي وعلي الأحنف صفحتي 76 و 77
- سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة : ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971 صفحة 85.
- المعجم الفلسفي لجميل صليبا، الجزء الأول والجزء الثاني : دار الكتاب اللبناني للنشر

المواطن والمدينة في الإسلام

الهادي عبد الحفيظ / باحث، تونس

في تحديد المفهوم :

مفهوم المدينة كما تجمع المصادر المعجمية العربية هي كلمة عربية أصلها «مدن» كما جاء في لسان العرب «مدن بالمكان أقام به، فعل ممت، ومنه المدينة، وهي فعيلة، وتجمع على مدائن، بالهمزة ومدن ومدن، بالتخفيف والتثنية. (1)» وهي عند ابن منظور «الحصن يبنى فيه أصطمة الأرض مشتق من ذلك. وكل أرض يبنى بها حصن في أصطمتها فهي مدينة» (2). فالمدينة على هذا المعنى هي الحاضرة التي يكون لها حصن متين ودار إقامة للناس والأصطمة مكان وسط من الأرض في الحاضرة يشرف على المدينة.

وقد نجد قرابة لفظية لهذه الكلمة لفعل دين أو دان على نحو ما ذهب إليه تقي الدين أبو بكر ابن زيد الجبراعي الحنبلي من أن كلمة مدينة «مشتقة من دان إذا أطاع والدين الطاعة» (3) لقوة أو حاكم أو مذهب ينظمها، وهنا قد يفهم الدين على أنه الحكم والملك (في المعنى السرياني أو الأرمني) حتى ذهب بعض المفسرين والفقهاء إلى الربط بين الدين والمدينة (أو الملك على المعنى الخلدوني) بل

اعتبر أن الملك هو ملك ديني لأنه وحده يحمل الناس على الاستقرار وعلى الطاعة. . قاله وحده من منظور الشرع «مالك الملك» «يؤتي ملكه من يشاء بغير حساب» وليس للبشر منه سوى «الاستخلا» وساكن المدينة أو المدني أو المدني أو المدني (4) هو مواطن الدولة المأمور بالطاعة والمحمول على الاجتماع فيها مع آخرين مع ما يستلزمه هذا الاجتماع من فعل وحق وواجب. وفي اللاتينية Citizen أو citoyen ابن المدينة أو المواطن كما نسميه اليوم. ومن ثم كانت المواطنة مشروطة بوجود مدينة يرجع إليها انتمائنا.

ولكن كيف نفهم المواطنة هل هي إبداع أوروبي محض أنتجه فكر التنوير مع النهضة الأوروبية وظهر الفكر التعاقدية أم أن المواطنة مفهوم ملازم لظهور الدولة - المدينة منذ اليونان وأن الفكر العربي الإسلامي لم يكن يفرق عن إنتاج هذا الحق: الحق بالمواطنة ؟

إن المواطنة لا تتحقق بمجرد الانتماء إلى وطن أو مدينة بل إن هذا الانتماء مشروط بجملة من يأتينا ساكن المدينة حتى يسمى مواطنا وقد كان

.. والمدينة عنده تقوم على أمرين واحد طبيعي هو الخلق والشيم والثاني وضعي ومكتسب هو اللغة واللسان.

في كتاب السياسة المدنية يشبه المدينة الفاضلة بالجسد السليم، يكون الرئيس فيها أشبه بالقلب وبقية الأعضاء تختلف مراتبها باختلاف قربها أو بعدها عن الرئيس، فهناك تفاضل في الملكات كما في الأعضاء للجسم الواحد كذا الشأن لسكان المدينة... غير أن الكل في المدينة يسعى إلى تحصيل السعادة بترويض الفطر الطبيعية(5)

«وهذه الفطر كلها تحتاج مع ما طبعت عليه إلى أن تراخى بالإرادة فتؤدب بالأشياء التي هي معدة نحوها إلى أن تصير مع تلك الأشياء على استحكامها لأنها الأخيرة أو القريبة من الأخيرة». ومثلما يميز بين المدن يميز الفرابي أيضا بين سكان هذه المدن فـ «المدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسدة» والمدينة الفاضلة ثم النواتب في المدينة الفاضلة من النواتب في المدن منزلتهم فيها منزلة السليم في الخنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة» (6)، فأهل المدينة الفاضلة هم من يحصلون السعادة وهم من يطلق عليهم بحق أنهم مدنيون.

وأما أهل المدينة الفاضلة فيتفاضلون على أساس فطري / خلقي بحسب كمال الاستعداد ونقصه عندهم، فأهل الطبائع المتساوية يتفاضلون بالتأدب والمتأدبون يتفاضلون في الاستنباط ومن له قدرة أكبر على الاستنباط هو الرئيس وهو من يقدر على بلوغ السعادة القصوى.

أما أهل المدينة الجاهلة فأنواع بحسب أنواع مدنتهم فأهل المدينة الضرورية يجتمعون على التعاون والكسب المادي. وأهل مدينة النذالة

الفيلسوف الفرنسي آلان حدد شرطين على الأقل لهذا الفعل المواطني هما الطاعة والمقاومة، الأولى لحفظ النظام والثاني لضمان الحرية المدنية واستمرار الحياة المدنية. والاكتفاء بمبدأ الطاعة دون المشاركة في فعل المقاومة يحول ساكن المدينة إلى مجرد رعي... فهل فهم فلاسفة العرب والإسلام هذا المعنى التشاركي في الحياة المدنية والسياسية ؟

نحاول رصد محاولات للجواب عن سؤالنا من خلال رصد 3 لحظات من تاريخنا العربي الإسلامي:

- لحظة تعقل الفعل السياسي : عند الفرابي .
- لحظة التاريخ للفعل السياسي : عند ابن خلدون .
- ولحظة الدعوة الثورية لفعل مواطني مسؤول : عند الكواكبي .

لحظة تعقل الفعل السياسي عند الفرابي :

الفرابي عاش في القرن الثالث للهجرة وهو عصر انفتاح الثقافة العربية على الحضارات الأخرى وخاصة اليونانية منها بعد إنشاء بيت الحكمة في بغداد وتشجيع المأمون العباسي على كتابة الكتب وطباعتها وترجمتها (من يترجم كتابا يعطى وزنه ذهباً) فكان فيلسوفنا ابن بيتة تشجع على الإبداع فجاء كتابه السياسة المدنية أو آراء أهل المدينة الفاضلة التي ضمنها أفكاره السياسية بمثابة التنظير لما يجب أن تكون عليه المدينة لسكان المدينة في الإسلام.

يعتبر الفرابي السعادة قيمة عليا بل قيمة القيم أو هي كما يسميها «الخير على الإطلاق» إذ هي غاية كل مجتمع فاضل فليست هي قيمة فردية بل قيمة مجتمعية لذا تصور إمكان حدوثها في مدينة فاضلة

وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وهو يدرك العقولات أو الكائنات العلوية «البرية من الأجسام» وفق حالتها الراقية والشريفة حيث يراها بدون حجاب.

فتحصيل السعادة في المدينة هو من ترويض القطر الطبيعية لأن المدينة هي من الأمور الطبيعية عند الفرائي شأنه في ذلك ما ذهب إليه المعلم الأول وتحقيق الهرموني (التجانس) في المدينة بين الحاكم والمحكوم بين المدينة وساكن المدينة بين النفس والجسد بين النفس الشهوانية أو الغضبية من ناحية والنفس الناطقة من ناحية أخرى لأن المدينة نموذج مصغر من الكوسموس. والسياسة بما هي حكمة عملية ليست بالنهاية سوى مبحث فلسفي ميتافيزيقي واهتمام الفرائي بها لا يزيد عن كونه «اهتمام ميتافيزيقي ونظري» كما يقول عبد السلام بنعبد المال (8).

لحظة التساويخ للفعل السياسي : عند ابن خلدون :

رغم كون ابن خلدون سنياً ورغم كونه ييرر الخلفاء الراشدين فهو لا يكتب أساساً ليبرر الخلافة الإسلامية بل ليبحت في طبيعة الملك ومكوناته لا عن شرعية هذا الملك. لأن هذا الفكر المقتن الجامد - الفقه وعلم الكلام - لم يعد يستطيع فهم الواقع الإسلامي حسب، أي فهم المجتمع والسياسة وقواعدها. لذلك سوف يختار ابن خلدون مجالاً جديداً ينطلق منه لمعالجة المسألة هو مجال التاريخ أو علم العمران البشري وسيصل إلى نتيجة جديدة وهامة سيكشف له عنها منهج النظر والتدقيق التاريخي ألا وهي انفصال الدين عن الدولة في المجتمع الإسلامي باستثناء تجربة الرسالة النبوية الأولى. وأن طبيعة الملك السياسي

يجتمعون على النذالة كالتعاون على نيل الثروة واليسار وجمعها فوق مقدار الحاجة. ومدينة الحسة يجتمعون على التمتع باللذة من مأكول ومشروب ومنكوح لما به قوام البدن. ومدينة الكرامة يجتمعون على التفاضل والكرامة بالتساوي قولاً وفعلًا. وتكون الغلبة عند هؤلاء مطلباً أقصى. على أن تفهم الكرامة هنا بما التفضيل المادي لا القيم الخلقية. ولكن التكريم هنا أقرب لروح الفعل الخلقي الذي في المدينة الفاضلة لذلك تبدو هذه المدينة الأقرب للمدينة الفاضلة عند الفرائي «فتكون هذه المدينة لأجل هذه الأشياء مشبهة للمدينة الفاضلة وخاصة إذا كانت الكرامات ومرتبات الناس من الكرامات لأجل الانفع فالأنفع لمن سواء إما من اليسار أو من اللذات أم من شيء آخر مما يهواه الطالب للمنافع وهذه المدينة خير مدن الجاهلية» (7). ومدينة التغلب من يجتمع أهلها على التغلب ويتعاونون على أن تكون لهم الغلبة والقهر والاذلال. وأما المدينة الجماعية فهي المدينة التي يجتمع أهلها على الحرية وإطلاق إرادات في فعل ما يشاؤون. غير أنه إرادة للفعل في الأمور الحياتية.

على أننا لا نفهم هذا التنظير للمدينة وساكنها عند الفرائي إلا على نحو فهمه لمراتب الوجود أو مراتب العقول من العقل الهولاني أو العقل بالقوة إلى العقل بالفعل إلى العقل المستفاد إلى العقل الفعّال. وإذا حصل ذلك لإنسان ما، كان الذي يوحى إليه بواسطة العقل الفعّال هو الله تعالى. لأن الله الذي يفيض منه إلى العقل الفعّال فإن الأخير يعود ويفيض إلى العقل المنفعل لهذا الإنسان. وبالتالي يصبح هذا الإنسان فيلسوفاً. أما ما يفيضه العقل المستفاد إلى مخيلته فإنه يصبح نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات.

فإن الحاكم سيعمد إلى الموالي ليوليهم مولى أهل عصبته الذين سيقلبون عليه ويصبون «في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعته عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونه، فيكونون أقرب إليه من سائرهم» (13). وهنا يلعب المواطن دور المقاومة أو المعارضة للحاكم قصد الدفاع عن وجودهم السياسي - في إطار تقسيم الغنائم - لأن الأصل هو المصلحة - وليس عن حرياتهم أو أفكارهم.

فالمواطنة - إن صحت التسمية هنا - عند ابن خلدون نوعان : طبيعية واصطناعية .

طبيعية : المواطن الحقيقي ساكن المدينة ابن عصبية الحاكم وهو شريكه في الحكم .

اصطناعية : ساكن المدينة المستجلب من الموالي أو المصطنعين كما يسميهم ابن خلدون .

وإذا كان الأصل هو النوع الأول فإن ظهور النوع الثاني دليل انحلال الدولة وانهاؤها لأن الأصل في العصبية هو التناصر والتعرة والعشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحة .

ولا نستغرب مثل هذا الموقف من ابن خلدون فهو يشترح واقعا قبليا لنظام سياسي نشأ في ثقافة قبلية لم تغير العصبية الدينية من أمره شيئا .

لحظة الدعوة لفعل مواطني مسؤول : عند الكواكبي.

في تحليله لبنية الاستبداد في المجتمع العربي الإسلامي من خلال تشريعه لنموذج الحكم العثماني آنذاك يأتي الكواكبي على تحديد معنى المواطنة ومن يكون المواطن في دولة الاستبداد الشرقي وكيف يتصور المواطنة تكون فالمجتمع

العربي قبلي البنية يقوم على عصبية كما سماها ابن خلدون . لذا سنجده يفرد فصلا خاصا (9) في المقدمة للحديث عن «انقلاب الخلافة إلى ملك» .

فنحن نلاحظ فعلا في التاريخ الإسلامي ظهور عصبية مختلفة لا عصبية واحدة منذ اجتماع السقيفة وظهور الصراع الأول حول من يخلف النبي صلى الله عليه وسلم : من المهاجرين أم من الأنصار؟ كان مركزها عصبية قريش (10) . فالخلافة هنا من هذا المنظور لم تقم على أسس دينية كما هو واضح بل على أسس سياسية قبلية بدرجة أولى (11) .

في سياق هذا الفهم التاريخي لواقع الدولة العربية ينزل فهم معنى المواطنة في الفكر الخلدوني . وابن خلدون لا ينظر لما يجب أن تكون المواطنة لأنه يقطع مع المنهج الفقهي والكلامي كما مر معنا ليتوسل منهجا تاريخيا يستنطق واقع الفعل السياسي كما هو كائن فعلا لا كما يجب أن يكون . فساكن المدينة في دولة العصبية أنوع حسب وضع الدولة نفسها وعصرها - لأن للدولة أعمارا عند ابن خلدون - فمواطن الدولة عند قيامها هو للملك أو الحاكم عون على القلب، وشريك في الأمر، ومساهم في سائر المهمات (12) . والمقصود أنه شريك في بناء سلطان الملك لأنه من «عصابته وظهراؤه على شأنه» فالمحكوم - مواطن الدولة - ابن عشيرة السلطان شريك في الحكم بالمعنى السياسي لفعل الشراكة السياسية كشرط للمواطنة الحقيقية كما سيفهمه الفكر الغربي وينظر له بعد ذلك إلا أنه ليس من مشمولاته المقاومة أو امتلاك الحرية في الفعل السياسي على النموذج الديمقراطي فروح القبيلة أو العصبية هنا هي التي تسود وليست روح القوانين. أما في الطور الثاني للدولة وحين تتقلب طبعة الملك نحو الاستبداد

بموجب نص شرعي قاطع وليس عليه أن يتدخل في شأن الحكم والمالك فهو شأن للخاصة عن اصطفاها الله واستخلفهم عليه. شأنهم في ذلك شأن الفتاة القاصر التي لا تكتب عقد نكاحها بمفردها بل بموافقة ولي أمرها وولي أمر الأمة هم أهل الحل والعقد (كما سئرى ذلك بوضوح عند الماوردي مثلاً) (17). أولياء الأمر أهل الحل والعقد هم من نراهم يتأرزون لأرضاء السلطان والتمديد لولايته. وليس للإنسان الفرد / المواطن في الدولة أو الرعي سوى واجب الطاعة لذا سيقترح الكواكبي تفجير هذه المنظومة التقليدية التي تضع المواطنة في المدينة الإسلامية مجرد رعية تتبع إرادة الراعي وسلطانها عليها كحال القطيع يساق إلى المذبح أو يحلب وذلك بتأسيس بديل لسياسة الشورى الارستقراطية بما سماه التشريع الديمقراطي أو الاشتراكي (18).

فالقلة حسب الكواكبي إذن ليست في الدين كعقيدة فهو ابن المجتمع بل في التوظيف السياسي المصلحي للدين. العلة في الفهم الانتهازي للدين عند فقهاء الأمة وهنا يطلب تغيير العلاقات الاجتماعية القهرية التي أنتجت مثل هذه الطيفيات السياسية بعلاقات ديمقراطية وعادلة تؤسس لمواطنة حقيقية يكون فيها الفرد حراً مختاراً وإعياً بما يفعل ومسؤولاً عن اختياره وذلك لا يكون إلا بتأسيس ثقافة للمواطنة. وهذا لا يكون إلا بتملك وعي مواطني حديث أسس له الكواكبي في خمس وعشرين مبحثاً كمبحث الحقوق العامة ومبحث المساواة أمام القانون ومبحث ضمان الحريات وحرية العمل والتنقل وتأمين العدالة... الخ وهي مباحث لو نفاهاها بالفكر السياسي الحديث هي جوهر ولب مبادئ حقوق الإنسان... و يرى أن هذه المباحث هي القواعد الأساسية : «التي تضافر

العربي الإسلامي المحكوم بنموذج قداسوي / شرعوي، الدين أساس المدنية لا يمكن أن ينتج إلا نموذج مدينة مستبدة. والاستبداد هو بنية توليدية عند الكواكبي. الاستبداد السياسي وليد علاقات القهر الاجتماعي، تلك العلاقات التي تخرب المجتمع إذ تشطره إلى شطرين إلى طبقات متناحرة اقتصادياً واجتماعياً ثم إن هذه العلاقات محمية بمؤسسات بدءاً من العائلة مروراً بالمدرسة والجامع لتنتهي إلى المدينة (الدولة). فالاستبداد السياسي إذن ابن شرعي للاستبداد الديني والاستبداد المالي والعائلي والقبلي... وليس على الإنسان / المواطن في هذه المدينة المستبدة سوى الطاعة بل إنه لا يقدر على أن يميز بين الإله الواحد وبين من يستخلفه في الأرض «فالعوام يجدون معبودهم وجبارهم مشتركين في كثير من الحالات والأسماء والصفات وهم هم ليس من شأنهم مثلاً أن يفرقوا بين الفعل المطلق والحكم بأمره وبين من لا يسأل عما يفعل وغير المسؤولة وبين المنعم وولي النعمة وبين جلال شأنه وجليل الشأن وبناء عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم لله لأنه حلیم كريم ولأن عذابه أجل غائب وأما انتقام الجبار فعاجل حاضر» (14).

والحال أن الإسلام كدين حسب الكواكبي بعيد كل البعد عن هذا التوظيف «فهو مشحون بتعاليم إمارة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي» (15). فالمؤسسة الفقهاء هي التي ملكت الدين والمدين (المواطن في المدينة) «فمن أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا والصبر عليهم إذا ظلموا وعدوا كل معارضة لهم بغيا يبيع دماء المعارضين» (16). فليس الإنسان في مثل هذه المدينة / مدينة المستبد مواطن بل رعي يؤمر فيأتمر

عليها العقل والتجريب وحصره فيها الحق اليقين
فصارت تعدّ من المقررات الاجماعية عند الأمم
الترقية» (19).

استنتاجات :

نستنتج إذن أن فكرة المواطنة هي فكرة متناصلة
في ثقافتنا وفكرنا العربي الإسلامي قبل انفتاحه
على الثقافة الغربية وإن كانت لم تسلم من تأثيرات

الفكر اليوناني أو النهضة الأوروبية، إلا أنها قد
دشتت مع ابن خلدون خاصة لحظة استشراق ما
قد تكون عليه هذه الفكرة حين تتخلص من إرثار
الفلسفة والفقه، لتتأسس من منظور علم الاجتماع
السياسي اليوم كحق من حقوق الإنسان المدنية
تحدد بشروط المشاركة الفاعلة في بناء الحياة المدنية
على أساس الحرية وبشروط الفعل المسؤول القائم
على إيتيقا الحوار .

المصادر والمراجع

- (1) ابن منظور: لسان العرب انظر مادة مدن .
- (2) نفس المرجع
- (3) نقي الدين أبو بكر بن زيد الفراءني : نفقه الموقم و المساجد في أحكام المساجد - تحقيق الشيخ طه «لولي»
- ط1 - 1981 . ص 151
- (4) انظر لسان العرب خاصة حين يقول «وإذا بسيت إلى مدينة الرسول علته لصلاة والسلام قلت مديني
وإلى مدينة المنصور قلت مديني وإلى مدائن كسرى مدائني للفرق بين النسب لئلا يختلط» .
- (5) الفراءني : كتاب السياسة المدنية - دار مرامى للنشر - 1998 ص 76
- (6) الفراءني : كتاب السياسة المدنية - نفس المرجع والصفحة .
- (7) كتاب السياسة المدنية - دار مرامى للنشر - 1999 ص 79 .
- (8) عبد السلام بنعد العالي «الفلسفة السياسية عند الفراءني» دار الطليعة - بيروت ط 1 1979 ص 20
- (9) هو الفصل 28 «انقلاب الخلافة إلى ملك» يقول فيه « فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك
أولا ثم التبت معانيهما واختلطت ثم اتفرد للملك حيث افرقت عصبته من عصبية الخلافة . »
- (10) يمكن مراجعة شروط الإمامة عند الفقهاء وحامسها وهو النسب وهو أن يكون الخليفة من أهل قريش
على قول الشافعي (ص) «قدموا قريش ولا تقدموها» وإن بدا هذا ثانيا عند الماوردي مثلا في الأحكام السلطانية
ص 4 إلا أنه غير ثابت عند ابن خلدون - راجع المقدمة الفصل 28 في اختلاف الأمة في حكم هذا المصنف
وشروطه .
- (11) «فالتأصّر كانوا الأعلى في مدينتهم ويصبرون باعتبارهم أسباده فيها وبالتالي يستعبدون سيادتهم التي
تأزلوا عنها للرسول أيام حياته أما المهاجرون فقد سارعوا بدورهم إلى الاجتماع بمثلين بأبي بكر وعمر وأبي

عبد الله بن الحارث فوجدوا أنفسهم يواجهون حصونيات قبلية (عصية) لا علاقة لها بالإسلام ولا بالرسالة النبوية، وذلك حين اقترح الأنصار أن يكون منكم أمير وما أمير «فقد اقتسام السلطة على أسس قديمة سحتة غير أن المهاجرين وأمام هذا الإصرار لحزوا إلى أسقيتهم في الدفاع عن الإسلام واعتبروا المحدث في الخلافة هو هذه الأسقية (الصحة) ثم إنهم من قبيلة قريش قبيلة النبي ولا سلطة خارج هذه القبيلة للحصا على وحدة الجماعة.

(12) اطر الفصل التاسع عشر في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصيته بالموالي والمصطنعين

(13) الفصل 19 من المقدمة - نفس المرجع .

(14) الكواكبي - طبائع الاستبداد - ص 31 - دمشق 1973 -

(15) نفس المرجع السابق ص 35 .

(16) نفس المرجع ص 31.

(17) اطر الماوردى : الأحكام السلطانية - الباب الأول في عقد الإمامة طبع دار الفكر بيروت

(18) الكواكبي ص 30 .

(19) الكواكبي ص 144

ARCHIVE

السلطة السياسية ومسألة الشرعية

رضا الدجيجي /باحثه تونس

وهل أن البحث في شرعية السلطة السياسية يؤدي إلى تدعيم السياسي أم إلى تقليص دائرته؟

لا شك أن الحديث عن الشرعية يحيلنا إلى ما هو قيمي أو معياري حيث يتعلق الأمر بمجمل من المبادئ والضوابط التي على أساسها نميز بين ما هو شرعي وما هو غير شرعي. وهذا يعني أن تقييم فعل ما على الصعيد السياسي والاجتماعي يتجاوز المستوى القانوني. إذ أن القانون نفسه في هذه الحالة يصبح موضوعا للحكم والتقييم، وهذا ما يفتح الباب أمام الأخلاق والدين كمرجعيات رئيسية للممارسة بكل أبعادها السياسية والاقتصادية (1).

وبالفعل فإن أول ظهور لمفهوم الشرعية في الفكر السياسي كان مرتبطا بسيطرة الكنيسة على الحياة السياسية وذلك وفق مفهوم الحق الإلهي الذي يعطي للحاكم سلطة مطلقة لكونه ظل الله في الأرض ويفرض على الرعايا الإجلال والطاعة اللامشروطة ما دامت إرادة الحاكم امتدادا لإرادة الله. وهذا ما يعطي السلطة السياسية شرعية مطلقة تعفيها من كل مساءلة.

من الواضح أن فكرة الشرعية توحى للوهلة الأولى بأنه كلما حرص النظام السياسي على ضمان شرعيته كلما فرط في بعده الإنساني والديني. غير أنه من اللازم أن

لا أحد ينكر أن كل سلطة تقوم على الإكراه. لكن من المؤكد أيضا أن كل سلطة تعمل على تبرير نفسها باستمرار. ولعل السلطة السياسية من أكثر أنواع السلطة التي لا تنفك تجد نفسها وتبحث عن أركان شرعيتها. ذلك ما يبدو جليا على الأقل من خلال أهم المنعطفات التي شهدتها تاريخ الفكر السياسي منذ قنطلقا في اليونانية إلى لحظة الراشدة. فبالرغم من أن المفهوم لم يكونوا يدركون في الظاهر أهمية مشكل الشرعية - إذ لئلا لا نجد استعمالا شائعا لهذا المصطلح - فإنه بإمكاننا أن نؤكد أن ما كان يطرح من تساؤلات تتعلق بغاية السياسي أو بأفضل أنواع الحكم أو بفضيلة الحاكم، إنما تعبر في النهاية عن مطلب الشرعية على اعتبار أن إثباتها هو ما سيجعل عامة الناس يلتفتون حول الحاكم ويتصرفون بما يضمن استقرار الملك ودوامه بلغة خلدونية. وهكذا فإن ظهور مفهوم الشرعية في سياق تاريخي معين للفكر السياسي لا يمنعنا من التعاطي معه كمفهوم مرجعي في تناول مختلف التحولات التي عرفتها إشكالية السلطة السياسية.

فما هي خلفيات البحث عن الشرعية في المجال السياسي؟

وكيف يؤثر تصورنا للشرعية على تركيبة السلطة السياسية ونمط حضورها في المجتمع؟

نؤكد في المقابل أن البحث المستمر عن الشرعية إنما يتم بدافع الرغبة في تحقيق الكمال الإنساني من خلال إيجاد الضمانات الكافية للحرية والعدالة والكرامة. وهكذا فإنه إذا اعتبرنا الشرعية معياراً ثابتاً للحكم على النظام السياسي فإنه لا بد من افتراض جملة من الضوابط القيمة التي على أساسها تتحدد الشرعية. وتبعاً لذلك فإنه من غير المعقول أن نقر بشرعية السلطة السياسية في غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية باعتبارها مطالب ثابتة لكل مجتمع سياسي ومن ثمة مكونات أساسية لمعنى الشرعية.

ورغم هذا العمق القيمي والإنساني لمفهوم الشرعية فإن اقترانه بالسياسي يجعل منه مدخلا لكل خطاب تبريري يهدف إلى تثبيت السلطة وتقويتها، فحينما تكون هناك مشروعية يكون نقبها ونعني للشرعية. ويمكن في هذا السياق أن نكشف عن جملة الخلفيات التي تبرّر إثارة مسألة الشرعية في تاريخ الفكر السياسي منها :

ـ أولاً تغليب منهج الاقتناع والحوار على منهج العنف والقوة بما أن الغايات النبيلة للفعل الإنساني لا تتحقق مع أحكام العقل بحيث يمكن أن يسلم بها الجميع وتكون موضع اقتناع تلقائي. في حين أن الأهواء والمنافع الشخصية تولد الخلافات فيتم اللجوء إلى القوة. ولذلك فإن أفلاطون حينما يحدد شروط التعامل مع الخطاب السفسطائي في سياق حله لمشكلات المعرفة يحدد في الوقت ذاته شروط معالجة المشكل السياسي والذي يتمحور حول معرفة أي من أنظمة الحكم أفضل وأي من الناس أئدر على إدارة شؤون الحكم.

وإذا كانت الحكمة بما تعنيه من احتكام للعقل في مقابل الأهواء والانفعالات، هي ما يضمن إقناع الخصم في نهاية كل حوار فإن الحكمين أو الفيلسوف الحاكم بما يتميز به من تبصّر وقدرة على التجرد من أنانيته وأهوائه، هو من بوسعه أن يضمن تحقيق العدالة داخل المدينة وتخليص الناس من الرذيلة حتى يدركوا مرتبة الكمال الإنساني. وهذا بطبيعة الحال ما يجعل الجميع

يقبل الانخراط في النظام السياسي ما دام يتوافق مع الغايات القصوى للفعل الإنساني تماماً كما يفترضها العقل، والتي هي في الوقت ذاته محل قبول من قبل الجميع أو على الأقل من قبل عقلاء المجتمع وخاصة.

ـ ثانياً تجنب الفوضى وتحقيق الاستقرار كشرط أساسي لضمان استمرارية الملك أو السلطة السياسية. وهذا يقتضي بطبيعة الحال إعطاء الأولوية المطلقة لخلق الجماعة على حق الفرد أو لنقل منح ثقة أكبر لرأي المجموعة على حساب رأي الفرد. وهذا يسجّم مع كل المرجعيات ذات البعد الميتافيزيقي اللاهوتي التي ترى أن للممارسة السياسية غايات بعيدة تتجاوز الإطار المدني أو الدنيوي. وهذا يتطلب ليس فقط اعتبار الحفاظ على استقرار المدينة واستمرارية السلطة السياسية واجباً مدنياً، بل أيضاً التسليم بالتراتبية أو الهرمية التي يقوم عليها النظام السياسي نفسه، حيث ينزل الناس مراتب مختلفة بحسب فضائلهم الثابتة وبحسب اختلاف مؤهلاتهم الذهنية واستعداداتهم الفطرية التي على أساسها تتحدد مراتبهم في المدينة ليكونوا حكاماً أو محكومين ويكونوا خيماً أو فقراء. حين يقول: «إن مراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدبوا بها، والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف، وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة» (2).

من الواضح أن البحث في شرعية السلطة السياسية يجعل السياسي في علاقة بالأخلاقي والديني والأنطولوجي ما دامت الغاية القصوى للممارسة تتجاوز حدود المدني أو الدنيوي. وهذا ما يجعل الحاكم يستمد شروط بقائه من الامتيازات الذاتية والفضائل الروحية، وليس من مجموع المنافع التي تتحقق بوجوده والخيرات المدنية التي يقوم برعايتها انطلاقاً من وعيه بالمسؤولية المدنية المناطة بمهنته. وهنا بالذات يمكن أن نستحضر التمييز الذي يقيمه ماكس فيبار بين الأسس الثلاث للشرعية. وتمثل الأولى في التقاليد والتواثيم الاجتماعية التقليدية التي

الأولى فصل الشأن السياسي عن غيره من المجالات وعدم تقييم الممارسة السياسية بأي من المعايير الأخلاقية أو الدينية المتنافضة.

غير أنه لا يمكن فهم فلسفة الحق الطبيعي إلا بتجريد الوجود الإنساني من كل المكتسبات الثقافية والأخلاقية والاجتماعية والنظر إلى الإنسان ككائن طبيعي مجرد، وتلك هي حالة الطبيعة باعتبارها فرضية منطقية تسمح بفهم الإنسان وتصوره على حقيقته، أي بمعزل عن كل إطار ثقافي أو اجتماعي. ففي هذه الحالة المفترضة يكون الإنسان خاضعا لقانون الطبيعة الذي يلي عليه تصريف قواه بكل حرية للحفاظ على البقاء. وذلك لأن الطبيعة منحت الإنسان حق البقاء أو حق الحياة وأودعت فيه جملة من القوى التي إذا ما تم تصريفها دون قيود سيكون بوسعه الحفاظ على بقاءه. وهكذا تصح للإنسان أربع حقوق طبيعية أساسية ألا وهي حق الحياة وحق الحرية وحق المساواة وحق الملكية باعتبارها حقوقا ثابتة لا يحتاج إقرارها إلى أية سلطة سواء أكانت إنسانية أم إلهية.

من الواضح أن مفهوم الحق الطبيعي قد أعطى الإمكانية للقطع مع مفهوم الحق الإلهي باتجاه أسئلة السياسي وتوضيح أسسه ومجال اشتغاله. فإذا كان الحق الإلهي يعطي للحاكم شرعية مطلقة باعتباره خليفة الله وظله في الأرض، ويجعل من الأفراد رعايا مطالبين بالطاعة والخضوع اللاتماهي، فإن فكرة الحق الطبيعي تعطي جميع مكونات المجتمع السياسي حقوقا متساوية.

وتجدر الإشارة إلى أن القيمة الأساسية لمفهوم الحق الطبيعي هو أنه سمح بتقديم تصورات جديدة لمبررات نشأة السلطة السياسية في تاريخ الإنسانية، وهو ما تمحى بوضوح في فلسفات العقد الاجتماعي، بدءا بهوبز ولوك وانتهاء بسينوزا وروسو. فإذا أقرنا أن الإنسان مولع -بحسب الحق الطبيعي- بالحفاظ على البقاء وبالمستحواذ على كل ما من شأنه أن يحقق هذه الغاية من منافع وميزات فإنه سيجد نفسه في كل الأحوال في حالة نزاع مع الآخرين يناقشهم نفس المنافع والخيرات،

نجد تعبيرها في الهيئة التي يحظى بها شيخ القبيلة أو الإقطاعي وهي هيئة مزجوجة بالتقديس والرهبة والحنين إلى ماضي المجموعة التليد.

أما الشكل الثاني للشرعية فيتمثل في السلطة الكاريزماتية القائمة على الثقة المطلقة التي تمنحها المجموعة إلى شخص يتمتع بخصال مثالية وبجواهر خارقة تجعله محل تقدير أبدي. وأخيرا الشرعية ذات الطابع العقلاني القانوني النابعة من ثقة الأفراد في نجاعة التدابير وعقلانية النظم والتشريعات التي يتخذها الحاكم في سياسة شؤون المجموعة، وهو «نفوذ مؤسس على الطاعة التي توفى بالالتزامات المطابقة للنظام القائم، تلك هي السلطة كما يمارسها «عادم الدولة» الحديثة (3).

نلاحظ أن كل بحث في الشرعية السياسية يقلص من دائرة السياسي ويجعله وهن مرجعيات ذات بعد أخلاقي لاهوتي. ولذلك فإن أفق تجاوز هذه المضلة يكمن في فصل السياسي عن غيره من المجالات بحيث تستمد السلطة السياسية شرعيتها عما هو مدني أو سياسي صرف. وهذا بطبيعة الحال يقتضي إيجاد أسس جديدة للسلطة السياسية ومبررات وجودها.

ولعل ماكس فيبر قد حدد ملامح السلطة السياسية ذات الشرعية المستقلة عن كل المرجعيات وذلك حينما تحدث عن الشرعية العقلانية القانونية. لكن هذا التصور الذي يقترحه فيبر لمسألة الشرعية السياسية إنما هو في الحقيقة نتاج تحولات حاسمة حصلت في تاريخ الفكر السياسي الحديث. فما هي أهم هذه التحولات وما هو أثرها على مفهوم الشرعية السياسية؟

لن نهتم هنا بتاريخ الفلسفة السياسية وإنما حسبنا أن ندقق النظر في المضمّن الفكري الذي تحقق بفضل فلاسفة الحق الطبيعي أمثال فرويسوس وبيفندورف، حيث يتم التحلي لأول مرة عن مفهوم الحق الإلهي. ذلك أن فكرة الحق الطبيعي وباعتبارها إحدى ثمار العقلانية الحديثة قد سمحت لأول مرة بتصور الإنسان على أنه مصدر السلطة السياسية وغايتها. وهذا يعني بالدرجة

وهكذا فإن شرعية النظام السياسي تقاس بمدى احترامه لحقوق الإنسان تلك أو لنقل بمدى توافق القوانين المدنية مع حقوق الأفراد الطبيعية. ذلك أن كل حيف أو إجحاف يفقد المتناقد جدواه ووقعه في نفوس الأفراد الذين يجدون أنفسهم متقادين تلقائيا إلى العode من جديد إلى حالتهم الأصلية وإلى استعادة حريتهم الطبيعية. وبعبارة أدق، إن إيجاد آلية تضمن حقوق الجميع وتحفظ حريتهم وتجعل كل محاولة لهضم حق البعض أو الإضرار بهم عبثا لا طائل من ورائه، إذ لما كانت الشروط متساوية بين الجميع فما من أحد يغتم شيئا من جعل تلك الشروط مجحفة بالنسبة للآخرين» (5).

بات واضحا إذن أن استبدال الحق الطبيعي بمفهوم الحق الإلهي قد أعطى السلطة السياسية شرعية أكبر وهي شرعية قائمة بالدرجة الأولى على احترام حقوق الأفراد ومن ثم فهي قائمة على اعتراف الأفراد وقبولهم الصريح أو الضمني لما تقوم به الدولة من أفعال ولما تقرره من خيارات وتشريعات. ولهذا يمكن القول إن فكرة الإشريعة السياسية في الفلسفة السياسية الحديثة شديدة الارتباط بالسجل القانوني الحقوقي حيث يشترط في السلطة التشريعية أن تكون متجسدة في نسق من القوانين والمؤسسات المتصفة بالعقلانية والنجاعة. ذلك أن الانتقال من قانون القوة إلى قوة القانون يسمح للدولة أن تكون ذات حضور أكثر فاعلية وأكثر حرما في رعاية حقوق الأفراد وخيراتهم المدنية، وهو ما يجرد الأفراد من كل ما من شأنه أن يشكل خطرا على حقوق الآخرين لا سيما ملكيتهم وسلامة حياتهم وأبدانهم وهو ما حدا بالكثير إلى الاعتراف بشرعية كل ما تقوم به الدولة في سبيل تحقيق تلك الغايات المنوطة بعهدتها ونعني السلم المدنية. وفي هذا السياق يذهب ماكس فير إلى تقرير شرعية العنف المادي الذي تقوم به الدولة باعتباره الأداة الخصوصية التي يحتكرها السياسي دون سواء وذلك درءا للأسوأ ونعني القوضى العارمة والافتتال. «فلو لم توجد سوى هياكل اجتماعية لا أثر فيها لأي نوع من أنواع العنف لزال مفهوم الدولة، عندئذ ولم ين إلا ما

وهذا ما يجعل حالة الطبيعة حالة حرب مزرية توشك أن تقضي على النوع البشري. ويصرف النظر عن الاختلافات الكثيرة في تصور حالة الطبيعة بين فلاسفة العقد الاجتماعي، فإنهم يجمعون على أن الاستمرار فيها إلى ما لا نهاية أمر مستحيل وأن الحقوق الطبيعية هي في الوقت ذاته امتياز ومصدر للصراع، وهي في النهاية دافع حيوي لتفتير نمط الوجود الطبيعي والانتقال إلى الحالة المدنية وذلك بالتنازل عن مجموع الحقوق الطبيعية ولا سيما تلك الحرية المطلقة وتلك الإرادة الطبيعية التي تمنحنا الحق المطلق في استعمال القوة للحفاظ على البقاء. وذلك هو تحديدا معنى العقد الاجتماعي الذي ينشئ منه الجسم السياسي وذلك حينما يؤدي تنازل جميع الأفراد تلقائيا ونهايا - كل من جانبه - عن الإرادة الفردية وعن الحقوق الطبيعية، ولاسيما حق القصاص الفردي للمرد على كل عدوان ممكن في حالة الطبيعة، إلى نشأة الإرادة العامة التي تعبر عن حق الجميع، بوصفها إرادة الكل مجتمعة في كيان معنوي يحظى بالشرعية اللازمة التي تسمح بممارسة السلطة وما تعنيه من تشريع وإلزام يجمع الجميع على احترام القوانين والأنصيع لإرادة الجماعة دون أن يكون في ذلك تفریط فعلي في الحرية. لأن الخضوع للإرادة العامة ليس في النهاية خضوعا لإرادته الخاصة ما دام في الأصل طرفا مكونا لتلك الإرادة العامة. يقول روسو في هذا الصدد: «إذا منح كل واحد نفسه للمجموعة فإنه لم يمنح نفسه لأحد» (4).

وبعبارة أدق إن نشأة المجتمع المدني بما هو مجتمع سياسي ناتج عن التعاقد لا يتضمن أي تفریط في الحقوق الطبيعية بل هو تأسيس لها لتكون ذات ضمانات أكبر. فإذا كان الحق الطبيعي تجده القوة وتضمنه الإرادة الفردية، فإن الحقوق المدنية هي نفسها تلك الحقوق وقد صارت مضمونة بفضل سلطة القانون وبفضل اعتراف الجميع بها. بما يعني أن السلطة السياسية الناتجة عن العقد ليس لها من قيمة سوى رعايتها لتلك الحقوق الطبيعية وقد أخذت صيغة مدنية بفضل القوانين والتشريعات المستمدة من تلك الحقوق الطبيعية نفسها.

داخل المجموعات» (8) وهو ما يجعل «صاحب السيادة يتزع دوماً إلى ابتزاز السيادة» (9) على حد عبارة بول ريكور.

وهذا يعني أن سلامة الجسم السياسي لا تتبع فقط من عقلانية التشريعات ودمتورية المؤسسات التي تبنى عنها أو التي تسييرها بل أيضاً، وهذا المهم، من الحضور الفاعل للجماعات العمومية ورقابتها للصيغة للشأن العام ولسير دواليب الحكم المدني في كل مستوياته السياسية والحقوقية والاقتصادية. وهنا يمكن أن نلاحظ مدى كثافة النسيج الجمعياتي خاصة ذا الصيغة النقابية والحقوقية، وتوسع دائرة نشاطه حيث تجاوز الحدود القطرية من مطلق أنها تتعامل مع الفرد ليس كمواطن في دولة معينة بل كمواطن عالمي ما دامت منزلة الإنسان وكرامته لا يحدها أي إطار جغرافي أو سياسي.

يمكن أن نضيف في هذا السياق أن شرعية الدولة المعاصرة أصبحت تتحدد لا بمنظومة التشريعات المعلنة أو المؤسسات المنتخبة فحسب بل بمدى قدرتها على إيجاد أرضية للتعايش مع الواقع الحقوقي والثقافي المستجد في هذا العالم. بل تقاسم الأدوار يضمن للدولة سيادتها وللمؤسسات هبتها، ويضمن أيضاً للأفراد الحقوق التي يشدونها والتي لا تفتأ تتعقد وتتوسع دائرتها، حيث لم تعد حقوق الإنسان المعاصر بالوضوح والبساطة التي يتصورها القارئ التقليدي للائحة حقوق الإنسان المعلنه عقب الحرب الكونية الثانية.

وهكذا فإن من بين المضللات التي يواجهها الفكر السياسي المعاصر نذكر بالخصوص مسألة المواطنة. فإذا كان المواطن في الدولة الديمقراطية هو العضو داخل جماعة سياسية يكون بوسعها الانخراط الفاعل والمشاركة في تدبير الشأن العام، فإنه من الضروري أولاً وقبل كل شيء الاعتراف الطوعي بالسيادة الكاملة لتلك الجماعة السياسية باعتبارها مرجعية أساسية في حياة الأفراد وذلك نظراً لما تتمتع به تلك الجماعة من تناغم بين المكونات الثقافية والأهداف السياسية لأفرادها. وهذا يعني أن شرعية ذلك الكيان السياسي قائم على إلغاء الفواصل

يسمى بالفوضى» (6). وإذا كانت الدولة تستأثر بحق استعمال العنف المادي باعتباره أمراً تبرره الغايات النبيلة التي أنشئت من أجلها ونعني بتحقيق السلم وضمان الحرية والملكية، فذلك يعني أن الدولة المدنية الحديثة قد قطعت نهائياً مع كل مصادر الشرعية الأخرى ولا سيما الشرعية اللاهوتية والكاريزماتية. ولهذا سينظر إلى الدولة من هنا فصاعداً على أنها جماعة مدنية ذات روابط قانونية حقوقية تتمحور حول جملة الحقوق المشتركة والمنافع المتبادلة التي يتوجب على صاحب السيادة أن يصرفها بكل حياد ونزاهة وبمعزل عن كل الاعتبارات غير ذات الصلة بما هو مدني كتلك المتصلة بما هو ديني أو مذهبي أو عرقي. وفي هذا الصدد يؤكد جون لوك «إن كل سلطة الدولة لا تتعلق إلا بالخيرات المدنية وأنها مقصورة على رعاية شؤون هذه الدنيا، وأنه لا يحق لها أن تحس أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة» (7)

وهكذا لم يعد متاحاً للسلطة السياسية أن تحكم باسم الإله أو أن تقدم نفسها على أنها صاحبة الفضل في الخلاص الأبدي أي في نجاة النفوس في الآخرة. وهذا كاف بطبيعة الحال لكي يجرّد الحاكم من كل إلهي ليكون على نفس قدم المساواة مع غيره من المواطنين باختيارهم المصدر الحقيقي للشرعية، ما دامت الدولة المدنية المبينة على منظومة الحقوق نتاج التفويض الشعبي. وهذا ما يجعل الشعب المصدر الوحيد للسيادة وهو ما يعني إيجاز التفظية النهائية مع الاستبداد. حيث أصبح بالإمكان الحديث عن توازن فعلي بين الدولة والمجتمع المدني أو بين سلطة الحاكم ومختلف الأجهزة التنفيذية وبين الرأي العام الشعبي. ومن هنا فإن التفويض الشعبي الذي نشأت عنه الدولة وما يستتبعه من اعتراف بالشرعية في نطاق الخضوع الإرادي لسلطة القانون المدني لا يعني السلطة السياسية من المحاسبة. بل على العكس من ذلك فقد باتت متأكداً البحث عن آليات رقابية تجب الدولة الانحرافات الممكنة للحاكم وكل أشكال الاغتراب السياسي الناجمة عن «التناقص بين مجال مثالي من العلاقات القانونية ومجال واقعي من العلاقات القائمة

دولة مواطنين متجانسين في ظل واقع يتميز بتعاظم أدواق الهجرة والتبادل الثقافي اللامحدود الذي يمكن ثقافات الأقليات من الصمود ويجعلها في مأمن من الاستيعاب الكلي، وهذا ما يعزز الانتماء القومي والعنقي بنحو غير مسبق، وتلك هي النتيجة المباشرة للمعلومة بما تعنيه من تبادل مغرط وتشوهات في الهوية كما يلاحظ كاستلاس.

وتبعاً لذلك لا بد من بناء تصور جديد للشرعية السياسية يقوم أساساً على الفصل بين الروابط السياسية والمدنية أو القانونية وبين الروابط الثقافية والعرقية وغيرها. وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن مواطنة عالمية كمفهوم ملائم لواقعنا السياسي والثقافي الجديد حيث لم يعد الاعتراف بالسيادة الوطنية وشرعية السلطة السياسية، وكذلك الوعي بالالتزامات السياسية متعارضاً مع حق الانتماء إلى كيانات قومية داخل الدولة نفسها والدفاع عن مصالحها وخصوصياتها الثقافية، وربما ارتباطاتها الخارجية وذلك في إطار ما بات يعرف بالمواطنة العالمية التي تزلف بين واجب الاعتراف بسيادة الدولة الوطنية وبين حق الانتماء إلى جماعات ثقافية وعرقية. ^١ إحياء الدفاع عن القضايا الإنسانية الكونية وما يقتضيه من انخراط في جماعات وهيئات مناهضة للدولة متى كان تصرفها مناقضاً لحقوق تلك الأقليات والجماعات.

إن نتائج البحث في شرعية السلطة السياسية تقودنا إلى التوقف عند خلاصتين أساسيتين:

أولاهما : أن تغير مفهوم الشرعية يؤدي حتماً إلى تغير تركيبة السلطة السياسية وآليات اشتغالها. فإذا كانت الحالة قد أرسيت شرعية الدولة على علوية المؤسسات والقوانين المدنية التي تنظم كل مجالات الحياة، فإن قواعد الشرعية قد تغيرت في العصر الراهن حيث أن الدولة الشرعية هي التي تقبل التعايش مع قوى الضغط المتعددة وتسمح بالتنفيذ المتعاطف لرجال المال والمؤسسات الإعلامية وللجماعات الإثنوقافية، وتحاول أن تبرر نفسها باستمرار في ظل هذا التداخل بين السياسي والاقتصادي...

الثقافية بحيث يكون هناك نوع من التماهي بين ما هو سياسي وبين ما هو قومي ثقافي، وهو ما يرسخ الشعور بالانتماء إلى تلك الجماعة وهو العامل نفسه الذي يرسخ سيادة الدولة في وعي الأفراد أو المواطنين. تلك الدولة- الأمة، كما يصفها كاستلاس، كانت قد نجحت إلى حد كبير في احتواء التوتر بين السياسي وبين الثقافي. لكن عملية الاحتواء هذه لم تكن نهائية كما يلاحظ كاستلاس ولذلك سرعان ما بدت مظاهر التوتر والتضارب بين العناصر الثقافية والعناصر السياسية في الدولة المعاصرة التي تشكلت في أوروبا على أنقاض الإمبراطوريات الإقطاعية. أما في العالم النامي فتشكلت على حدود رسمها الاستعمار الغربي، وفق المصالح وموازين القوى الخاصة به.

وتبعاً لذلك فإن أول الإحراجات التي تطرح على الفكر السياسي هي التالية: إذا كانت الدولة المعاصرة قد فشلت في تغليب السياسي على الثقافي بإبعاده الدينية والعرقية، ومن ثمة قد فشلت في تحقيق التجانس الثقافي بين مواطنيها والقضاء على كل الفوارق ذات الصلة، فهل يعني الاعتراف بالسيادة ^٢ الجزال لكل أشكال الانتماء ومن ثم تحقيق الشرعية المطلقة للدولة؟

إذا سلمنا بالفارق الجوهري بين الانتماء إلى جماعة سياسية وبين الانتماء الثقافي إلى جماعة قومية، باعتبار أن الخصائص الثقافية المحددة للانتماء الثقافي تلغي الانتماء السياسي، فذلك يعني أن سيادة الدولة وشرعيتها الحقيقية لن تتحدد هذه المرة بتجانس مواطنيها ووحدةهم الثقافية، كما أنها لن تتحدد بموافقة الجميع على كل ما تقوم به بل بمدى قدرتها على إدارة التنوع والاستفادة من الاختلافات العرقية واستثمار كل أشكال التجاذبات الإقليمية والدولية التي من الطبيعي أن تسعى في ظل واقع ثقافي وسياسي مفتوح إلى إذكاء روح الاختلاف والمراعاة عليه كأحد مقومات الهيمنة وأحد عناصر الضغط التي تميز العلاقات بين الدول في عصرنا الحالي، حيث يعتبر احترام حقوق الأقليات والمهاجرين واللاجئين من أهم مقومات الدولة الشرعية التي لم تعد

الباب أمام إيجاد آليات رقابية عديدة والاعتراف بالحقوق الفردية والجماعية للكثير ممن تتعارض أنشطتهم مع وجود الدولة أصلاً، خاصة في حالات النزعات الطائفية والعرقية. وهذا يفسر بالقدرات الهائلة والوسائل الجبارة التي أصبحت تحت تصرف السياسي والتي تجعل كل أشكال الحراك وكل أنواع الهزات في نطاق السيطرة ولا ترقى إلى مستوى الخطر الحقيقي الذي قد يهدد باضمحلال الدولة.

أما الثانية : فتركز على نوع من المفارقة مفادها أنه كلما حققت السلطة السياسية قدراً أكبر من الشرعية كلما تقلصت دائرة السياسي في المجتمعات المعاصرة. فإذا كان الفكر الحديث قد ذهب شوطاً في تحقيق استقلالية السياسي عما سواه، من خلال مفهوم الحق الطبيعي وما يستتبعه من تعاقد اجتماعي وقيام دولة مدنية ترعى حقوق الأفراد، فإن الدولة المعاصرة تجد نفسها باستمرار في مواجهة قوى ضاغطة كثيرة، مما يدفعها إلى فتح

المصادر والمراجع

1) Notions philosophiques, Tome 1, Art 2: légitimité

2) الغاربي، كتاب السياسة مدسة، شرح وتقديم د. عبيد مولحد، د. مكية الهلال، بيروت، 1990، ص 94.

3) WEBER, Max, Le savant et le politique, collection 10-18, Angleterre, 1994, P 127

4) ROUSSEAU, J.J, le contrat social, livre 1

5) نفس المصدر.

6) WEBER, Max, Le savant et le politique, collection 10-18, Angleterre, 1994, P 124

7) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1983، ص 73.

8) RICOEUR, Paul, histoire et vérité, Paris, Seuil, 1964

9) نفس المصدر.

عن تجربة المغارة عائشة المالكي الإبداعية :
تجربة ثرية أهم سماتها جدلية الوحدة والتنوع



ملاح من صناعية الحبي ملتقط من الشبكات عطر

1 - التكوين الشخصي والعلمي :

لعب المحيط الأسري دورا هاما في تكوين شخصية الفنانة عائشة الفلاحي وتنمية موهبتها وقدراتها التي بدت ملامحها بالظهور منذ سن الطفولة حيث أشارت الفنانة في كتابها "شذرات عطرة" أنّ ميلها للتشكيل والتصميم كان يصاحبها منذ صغرها حيث كانت تجمع الأصداف والقواقع والحجارة المصقولة من على شاطئ البحر المحاذي لبيتهم، ثم تقوم بصنع الأكسسوارات من قلائد وخواتم وأسورة... ولحسن الحظ أنّ هذه الطفلة الموهوبة قد وجدت في أولياء أمرها التجاوب

تعتبر الفنانة عائشة الفلاحي من بين الشخصيات المعروفة على الساحة الفنية التونسية، لم تفرض وجودها من خلال مساهماتها العلمية والجامعية بتأطيرها وإشرافها على المذكرات و الأطروحات فحسب وإنما من خلال ممارستها الفنية المتنوعة والمثيرة للتساؤل والجدل لما تحمل من جرأة ومغامرة في طرق صياغتها فنيا سواء في مجال التشكيل أو في مجال الدائزين، تبرهن على أنّ ممارستها للفن عبارة عن بحث فكري وجمالي متواصل، وهو ما جلب اهتمامنا وساقنا للتعرف أكثر على هذه الشخصية من خلال إعداد هذه الورقات.

شجعت هذه العوامل على تأسيس شخصية عائشة الفلالي الفنية التي تدعمت أكثر فأكثر عند حصولها على الأستاذية في سنة 1976 من المعهد العالي للفنون الجميلة بتونس ثم تحصيلها على شهادة الدراسات المعمقة ببحث تحت عنوان «من بعض الأعمال الفنية المتعلقة بالقرآن وصلتها بالحجاب» لتتقدم سنة 1984 بأطروحتها لنيل شهادة الدكتوراه ببحث عنوانه «في السيرة الجمالية للسلوك الفني والمنحى الصوفي».

ارتكز محور بحث هذه الباحثة على «الفرضية القاضية بوجود درجة من التشابه بين السلوك الصوفي والسلوك الفني متمثلا في وحدة المقاصد

وحب صقل هذه المكاسب الفنية التي تبدو أنها فطرية أو ربما وراثية كيف لا وهي ابنة الفنانة صفية فرحات التي انتصبت على رأس إدارة مدرسة الفنون الجميلة بتونس القارة بـ «باب سيدي عبد السلام» غداة خروج المستعمر الفرنسي من بلادنا وبالتالي مؤسسة مدرسة الفنون الحية برادس، تاركة خلفها آثارا فنية هائلة وزاخرة تنوعت بين إنتاجات نسيجية ونحتية وخزفية وطوايع بريدية... تشهد على ما أضافت من تطورات تقنية وجمالية خاصة على ميدان النسيج، هذا إلى جانب والدها الشخصية المعروفة مصطفى الفلالي واعتناؤه بالثقافة والفن والأدب عموما.



نماذج من صناعة الحلي مقتطعة من «شذرات عطرة»



عناذج من صناعة الحلي للفنانة عائشة الغلالي

الفنية الحرفية" وحدة في المقاصد وفي المحرك، إذ هما يقاومان فكرة الفنان وينشدان الدوام والخلود ويطمحان إلى بلوغ درجة الروحية، وهما لا يكتفیان بالاشتراك في المقاصد ولكنهما يزيدان على ذلك التجانس في كيفية بلوغ متاهلها منها.

2 - تنوع الأعمال الفنية :

الصناعة التقليدية ومسألة البحث عن الهوية:

إنّ أول ما يلتفت انتباهنا في مسيرة عائشة الغلالي الفنية هو غزارة المادة الإبداعية التي قامت

بينهما رغم اختلاف طرق تجسيمها» وقصد العمل بهذه الفرضية، درست الميدانين الصوفي والفني كلا على حدة، فعمدت إلى تجربة الولي أبي الحسن الشاذلي أما في الميدان الفني فقد اختارت «الحرفية» فكتشفت أنّ كلا الممارستين تتميز بخصوصية وهذه الخصوصية تمثل في «الطابع الالتزامي» فتوصلت إثر هذه المقاربة إلى الاستنتاج «خطأ التفكير بأنّ التناقض الظاهري ينفي إمكانية المقاربة بين السلوك الصوفي والسلوك الفني واعتبارهما نقيضين يتنافران»، حيث رأت من خلال ما عاجلت من التجربة الصوفية «الشاذلية» والتجربة

الحكمة: "تمت بإبحر مجموعة هامة من الملابس المسبومة من التراث القومي سواء كان ذلك من خلال العمل بالمواد كالنسيج والحياسة أو من خلال استعمال العلامات كالشكل والزينة والزخرفة".

ولعل مسألة الاستلهام من التراث تبدو حالة عادية باعتبارها حالة عامة سيطرت على أغلب الفنانين من الستينات بدافع التأكيد على الهوية

بإنتاجها هذه التشكيلية مما يعكس تعدد اهتماماتها التي تتوزع بين التشكيل والتصميم والنظير فضلا عن اهتمامها الجاد بالصناعات التقليدية وإنتاج أعمال فنية مستوحاة من التراث التونسي خاصة في فترة التسعينات وهو ما أكدته بقولها في كتاب بعنوان الإبداع الوطني في تونس في القرن العشرين في إطار فعاليات الملتقى الذي انتظم بيت



نماذج من صناعة الحلي للفنانة عائشة الغلاي



«طليتين وعصرة» من دليل «portraits en dessous»

بعض الكتابات التي قدمتها مرافقة لأعمالها الفنية وأهمها "شذرات عطرة" وهو بمثابة عمل إنشائي تحدثت إثره الفلالي عن تجربتها الفكرية والعملية في صناعة القلائد والأساور إلى غير ذلك من هذا القبيل الصناعي الذي «تجاوز البحث التشكيلي حول تصميمها وتشكيلها العشر سنوات». قدمت خلاله الفنانة وصفات في كيفية صنعها، فتراها مكونات

القومية وإثبات الأصل خاصة إثر الخروج من غمامة الاستعمار، إلا أنّ ما ميّز عائشة الفلالي عن غيرها هو الابتكار والبحث عن أسلوب فريد يميزها حتى تجد لابل وتقرض من خلالها ذاتها في وسط ساحة تعج بالمحاولات والرغبة في إبراز الذات، هذا بالإضافة إلى حضور ذاتها الواعية والمفكرة بكل ما تقوم به وما تفعل وهو ما نلمسه من خلال

الكامدة كما تعد أحيانا إلى خاصية التدرج في الأحجام أو التلاعب فيما بينها، هذا بالإضافة إلى ولوج الفنان مبدأ "المغالطة البصرية" عند تصميم الحلية أو الملابس التقليدية فكما وضحت على سبيل المثال، في كتاب "الإبداع الوظيفي"، أنها قد تلاعبت بالجزء الأمامي العلوي للباس تقليدي باستعمال مجموعة من القطع الخزفية المزخرفة مما يجعلها شبيهة بقطع قماش ناتئة، تذبذب إدراك المبرر لها إن كانت من باب التشكيل أو الزخرفة، ففعل الهدف من ذلك كان إبراز التكامل والتحاور الإيجابي بين طرفين هامين في تجربتها الفنية هذه وهما "الفن" و"الصناعة".

مقتطفة أو بالأصح موعة في استعمالها من التراث ومقتلعة من أرضنا فتعود علينا بالفائدة الجمالية والصحية، ومن هذه المكونات "الزعر، العقص، الكلبل، الحنة، السواك، العنبر العبرية، المسكنة، الوشق، اللويان، عود القرنفل، الخزامة...".

فلذا ركزنا اهتمامنا على الجانب الشكلي والضوئي لهذه الأكسورات لاحتظنا أنّ التشكيلية تعتمد إلى خاصية عدم التناظر ومحاولة الابتعاد عن المألوف بالولوج إلى التضاد الشكلي واللوني كمجاورة القيمة الضوئية الداكنة للقيمة الضوئية الفاتحة أو تحاور الألوان اللامعة إلى الألوان





صور من الأعمال التحتية من دليل «الهموم الجامدة»

الخالص والوظيفة الاستعمالية لباساً للمرأة والرجل على حد سواء».

وعليه نلاحظ أنّ إضافة عائشة الفلاحي لعالم الفن لم تتمثل في استغلال التراث كمادة أو شكل أو علامة فحسب، وإنما تتجاوز ذلك لتثبيت في طريقة احضارها للغمامة وكيفية توظيفها لها تشكيميا باعتمادها على مفاهيم وخصائص تشكيلية جعلت من هذه الأعمال

وإذا ما تحدثنا على هذه التجربة المتمثلة في صناعة الملابس، كان من الضروري ذكر أنّ الفلاحي قد شاركت بست مجموعات من اللباس المصنوع من الصوف والحرير واللحاف والخيوط القيرواني في إطار صالون الإبداع للفنون التقليدية حيث "تنتقل من حصانص نسيجية لمنطقة من مناطق تونس وتصمم أنواعا من اللباس يراوح بين التشكيل

ومن أهمها نذكر "القطيع" وهو عنوان أول معرض شخصي لها بمادة الطين قدم بقاعة الأخبار بنونس العاصمة سنة 1980، وقد جاء في مقال واصف لهذا المعرض عن الأستاذ الحبيب بيده في رواق الصحافة أن العمل الفني قد تشكل «مجموعة من رؤوس غنم» شكلت بالطين قطيعا في الداخل معروضا وقطيعا في الخارج متأملا ووضعت عائشة ضمن الرؤوس المعروضة امرأة بحيث عندما يمر الباصر من رأس إلى رأس ينظر إلى المرأة فيجد وجهه محشورا في المعرض رغم أنه ضمن القطيع وكانت هذه المرأة هي اللوحة الوحيدة المعروضة للبيع وسعرها لا يقدر عليه أغنى الأغنياء.

ذات الطابع التقليدي صاهريا تنحو منحى فنيا جديدا مبتكرا فيبرز إثر ذلك الحضور الواعي والمفكر للفنانة التي تأخذ وتكتشف من الأشياء جوهرها ومن خلال البحث والمحاولة تتحول هذه الأشياء حاملة وظائف أخرى، وهنا تظهر أهمية الجانب الذاتي في تحويل وجهة الأشياء أكدت عليه في أطروحتها بقولها إن حضور هذه الذات يتطلب "كيفية من المشاركة والأداء".

3 - الإبداعات الخزفية والنحتية : مراوحة بين الجد والهزل

قامت عائشة الفلاحي بمجموعة من الأعمال الخزفية و النحتية والمتأتية في شكل "مشاريع فنية"



صور من الأعمال النحتية من دليل «الهموم الجامدة»



تنصية بعنوان «قرية لأبراس»

شخصيات مستوحاة من الحياة اليومية ، في وضعيات جسدية واجتماعية وفي وضعيات فردية وجماعية وكأنها أرادت بذلك أن تعبر عن الميكروكوزم الاجتماعي ، قطعة أو قطع في مدينة أو قرية . "مائة وعشرون قطعة من طين أرادت عائشة الفلالي أن تذكرنا عبرها بأصلنا من خلال خامتها ويسلوكتنا اليومي الضاحك الباكي، الساكن المتحرك. من خلال حركاتها وهياتها.

تظهر شخصية عائشة المغامرة والجريئة منذ أول تجربة فنية لها حيث نجحت في هز المشاهدين وصددهم تشكليا بإخراجهم من بوتقة العادي والمألوف الذي تعودوا عليه من لوحات أو أشكال فنية أخرى «عاقلة ومهذبة».

تناولت الفلالي ذات المادة الخزفية لتصنع دمي طينية في شكل مجسمات وثقتها فوتوغرافيا في كتاب بعنوان "ذاكرة من طين" ممثلة من خلالها

بسيدي بو سعيد فقد عرضت الفلالي عملا جديدا بعنوان "الهموم الجامدة"، اتخذ هذا العرض بعدا طريفا كممارسة وفكرة ترجمتها الفنانة في شكل شخصيات أو بالأصح وجوها بشرية، أحضرت لتشكيلها مواد ونخامات مستعملة كالحديد والخشب والتراب والذهب قامت بتركيبها بكيفية بسيطة وطريقة ولكنها في ذات الوقت معبرة عن فكرة نقدية لسلوكيات ومواقف فردية واجتماعية كثيرا ما تنزوي للجمود والصمت وعدم التفكير شأنها شأن هذه المنحوتات المسماة بـ«الهموم الجامدة».

أسلوبيا عمدت الفنانة إلى جدلية المبالغة والضمور عند قبولية شخصياتها لاستخراج صور كاريكاتورية مقتطعة من وسط الحياة اليومية المعاشة على أزمنة وأمكنة مختلفة كالأماكن العمومية وغيرها، تنقل هذه المجسمات مواقف طريفة وهزلية شبيهة في هزلها وجدعها بأبطال مسرح صامت ينقل صورة الإنسان الذي كثيرا ما تفقده ظروف الحياة ببعض من توازنه النفسي والفيزيائي وتجعله عرضة للتناقض في مواقفه التي تعكس حتما تناقضا وتخيلا في أفكاره.

أما في سنة 2000 وتحديدا بقاعة عمار فرحات



تصيه فوتوغرافية من «أزوية الموت»

في طريقة حضوره وطرحه، يمكن قراءة هذا العمل كشكل من أشكال الكشف عن فعل الزمن على الكائن البشري في بعده المادي والفيزيائي بما يسلط على الإنسان من ضغوطات ومن مواقف تبدو حتمية كالعمل والزواج والإنجاب أو عدم الزواج والمرض إلى غير ذلك من التوترات والصعوبات النفسية والمادية والبدنية التي يمكن اعتبارها محطات حياتية زمنية تجعل من الجسم البشري مسرحا يعكس كل هذه المراحل وأثر الزمن فيها.

4 - فن التنصيب: مزاجية بين الممارسة الفنية والممارسة النقدية

شهدت عائشة الفلاحي إلى نوع آخر من الفنون وهو «التنصيبات» (تعريف) حيث عرضت عملاً تحت عنوان «عالم بطني»¹، «féminin univers» سنة 2005 بقاعة «...» حيث استلهمت من نصيب مجموعة من لأثت والآثية المتعلقة بالمرأة كالملايس النسائية والأرائك والمنشيدات المركبة منحوتات حاملة لوجوه نسائية أو مصبوغة بالوان وردية مما أطفى الجو الأنثوي على الفضاء ككل.

أما سنة 2006 فقد أقامت فناننا بتأثيت تنصيبه أثرية بعنوان «parcours monstrueux» برواق عمار فرحات حيث عمدت الفلاحي إلى توظيف كل من مادتي التراب والذهب لصنع أشكال وعلامات خطية شبيهة بالكتابة الايروغرافية يطقو على هذه الأشكال الطابع الغرائبي أو العجائبي وقد يعود ذلك لاستنادها إلى الخيال في ابتكار هذه النماذج.

في حين تعود الفلاحي سنة 2010 إلى الواقع التونسي من خلال تنصيبه فوتوغرافية لتؤثت

حافظت صاحبة العرض على هذا العمل الفني بواسطة توثيقها في كتيب صغير الحجم بعنوان «مثير وطريف» «الهجوم الجامدة» وهو بمثابة «دليل» يحمل صورا فوتوغرافية لمجموعة هذه الأعمال النحتية مرافقة بنصوص ناطقة باللغة العامية فيه من الجدل والسخرية ما بالنصوص الشعرية لبعض شعراء الطليعة التونسيين ومنها بالخصوص التي تعود إلى الشاعر الحبيب الزناد والشاعر محمد الجزيري، وكذلك المرحوم صالح القرمادي... وثلاثتهم من رواد الطليعة في الشعر التونسي الحديث». هذا وقد نلاحظ أنّ هذه النصوص الشعرية قد كتبت علاماتها الخطية بأسلوب طريف وبسيط قريب إلى الحياة العامة مما يجعلها تتناسق شكلا ومضمونا مع فحوى الكتابة والأشكال النحتية التي تجاورها.

لم تكتف الفلاحي بالتشكيك في شكل فحسب وإنما تعدى ذلك ليمسك بعد هذه السلوكيات والمواقف كظواهر اجتماعية يومية بأسلوب تشكيلي خاص لا يخلو من الطرافة والإثارة والجرأة، ولعل هذه المعطيات أو الخاصيات الأسلوبية هي التي ميزت عائشة الفلاحي عن غيرها. هذا إلى جانب اعتنائها بتقديم نصوص إنشائية لأغلب أعمالها لتوضح من خلالها المراحل التي تطرقت إليها للحصول على العمل النهائي كما تهتم بجمع أعمالها مصورة في «كاتالوقات» بعد عرضها للجمهور وهو ما يحفظ هذه الأعمال في الذاكرة كقيمة تشكيلية وفكرية وبالتالي يسر للباحثين في هذا المجال إمكانية التقصي والبحث. وهو ما لمسته في دليل بعنوان «dessous en portraits» والذي تم عرض أعماله المصورة فعليا سنة 2003 باعتماد مادة الطين، يدا هذا العرض الفني جريئا

محافظة لا على الكيان التونسي فحسب وإنما على البعد الإنساني ككل، كمعطى أساسي وغاية في حد ذاتها، وذلك من خلال الاهتمام به وإحضاره في أعمالها لتوظف سلوكه ومواقفه تشكليا بالاستناد إلى خصائص تشكيلية كالمبالغة والتضخيم والإضافة الأدبية المرافقة للعمل التشكيلي، لتغد من خلال كل ذلك إلى الوقوف عند أهم عنصر بالنسبة للكون وهو الإنسان في بعده الروحي والجسدي حتى تتمكن من نقده وبالتالي لتدعوه إلى الوقوف والتأمل لحظات من الزمن مع ذاته.

لم تستكن تجربة عائشة الفلالي عند تجربة تقنية واحدة ولم تكتف بطرق طرح تشكيلية محددة ولم تكن مجارية لمادة معينة وإنما كانت عاشقة لسمّة التعدد يسيطر عليها حب التجديد والاكتشاف والمفاجأة. قد تكون هذه السمات من مقومات العمل الفني الذي عاشته الفلالي، فما إن تنتهي من صياغة مشروع حتى تشد لصنع آخر. لكن ما يسهونا في هذا الصنع المتعدد المظاهر فنيا هو وفاءها أو بالأحرى التزامها لمبادئ ثقافية وقيم فكرية تعتبر كثوابت أساسية وافقت تجربة الفلالي الفنية، لتؤكد أنه رغم تعدد التجارب تظل هذه القيم واحدة لا تتغير، ومن أهم هذه الثوابت التي حاولنا تحليلها في هذه المقاربة، هو قربها للواقع الاجتماعي التونسي المعاش بأسلوب فني مبدع يتوق للابتكار والتجديد ويغلب عليه الطابع النقدي والمغامر تشكليا.

أركاننا من رواق عمار فرحات تحت عنوان "زاوية الموت" «l'angle mort» نهنتا الفوتوغرافية من خللها إلى زاوية عادة ما نهمل النظر لها رغم أهميتها لأنها تمكس أشياء ومعاني كثيرة في حياتنا كما تكشف عن سلوكيات الآخر الذي لا نراه كما يمكننا أن نبرز مواقف في حياة مجتمعنا، فهي كما تسميها عزة الفلالي مقدمة نص "الكاتالوق" بحياة الظهر".

لم نحاول الفلالي النقد تشكليا لفئة من المجتمع فحسب، وإنما عمدت كذلك إلى النفاذ بفنها إلى إحدى المؤسسات الصحفية بعد الثورة التي عاشها الشعب التونسي مؤخرا، مقدمة تنصيه سمتها "تربة لأبراس" أثبت أركاننا من قصر العبدلية بضاحية المرسى مع مجموعة هامة من الفنانين التشكيليين حيث قامت الفلالي بتكبير الصفحات المخصصة للإعلان عن الوفيات وفرضتها على الأرض مضيفة على رأس الصفحات سطرا ومكتبات يدوية تعبر عن فراغ القيمة الفكرية والكتابية التي أصبحت تعانيها المؤسسة.

من خلال ما تطرقنا له من أعمال لهذه التشكيلة استنتجنا أن العمل الفني بالنسبة إليها قوامه الفكرة وتحويل وجهة الأشياء وهو ما يسمى بالفرنسية «détournement» ويعتبر الفنان الغربي "مارسالدي شان" هو أول من جاء بهذا المفهوم يحمل له بعنوان «urinoir» حيث أصبحت القيمة الجمالية لا تتحدد في ما هو جميل أو ما هو قبيح وإنما في الفكرة وطريقة النظر إلى الأشياء.

على ضوء هذه الأعمال تبدو عائشة الفلالي

- 1) عائشة الغلالي، أطروحة دكتوراه، في السيرة الجمالية للسلوك المعني والمنحي الصوفي، 1984 ص 216-217.
- 2) نجيب الفيض، أطروحة دكتوراه، التشكيل التونسي المعاصر والتجربة الروحية التجربة الفنية لعائشة الغلالي وعمر كريم الخوذجي، 2008.
- 3) عائشة الغلالي، الأنداع الوطني بتونس في القرن العشرين، منشورات وحدة البحث حول المنشورات الحديثة بتونس، 2006، ص 35.
- 4) «fragments odorants» كتاب لعائشة الغلالي صدر في طبعة أنيقة سنة 2003 بتصميم من مؤسسة ميم
- 5) المصدر السابق نجيب الفيض، ص 358.
- 6) الحبيب بيده، الصحافة الثقافية، 1997.

ARCHIVE

في رواية «جرتود» عندما يكتب حسن النجمي كتاب حياة محمد الطنجاي

عبد الرحمن مجيد الربيعي / روائي عراقي مقبر بنونس

1 -

بالتأكيد انها مغامرة لن يقدر عليها الأمن كان قادرا عليها حقا، متسكنا منها؟ وله نفس طويل لمراجعة ثقافة مرحلة بعيدة عنه زمتا ومكانا، ثقافة يراها البعض نبت العصر الذهبي للإبداع الانساني. يوم كان في عالم القرن بيكاسو، وأوجان، وتولوز لوتريك، ويوم كان في عالم الرواية أرنست همنغواي وأنايس نين، وهذه مجرد أمثلة، لأن بدايات القرن العشرين وأواسطه كانت مكتظة بالكبار، لا تعاني من أي فقر إبداعي أبدا، وكان ما يبدع في باريس يصنّدر لكل العالم، فكان مبدعي أوروبا وأمريكا والبلدان الأخرى ينتظرون ما يصلهم من باريس ليتعلموا منه فهو يحمل لهم الجنيدي الذي لن يعرفوه بدون باريس.

2 -

أرى بكثير من التأكيد أن صديقنا حسن نجمي كان يعرف بأنه لا يكتب رواية بل هو يشتد من جديد باريس التي كانت في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي من خلال اختياره لموضوع شكل له ما يشبه نقطة الانطلاق، وتتمثل في عبوره على معلومة صغيرة بأن الكاتبة الأمريكية الثرية وصاحبة أشهر

يتضاف اسم صديقنا الشاعر حسن النجمي إلى قائمة الشعراء الروائيين الذين تشكل الحركة الأدبية المغربية خير تجسيد لها. نتذكر على سبيل المثال الشاعر محمد الأشعري الذي «تيوكرت» روايته «الخنزيرة» الفؤس والفراشة» في آخر دورات جائزة البوكر للرواية العربية، كما نتذكر الشاعرة فاتمة مرشيد التي أصبح في رصيدها المنشور ثلاث روايات شكلت اضافة إلى المدونة السردية المغربية وأسماء أخرى توزعت أعمالها على عدد من الأجناس الأدبية مثل المبدع أحمد المديني.

وكنت أتساءل وأنا أقرأ بتأن مفردة رواية حسن نجمي البكر «جرتود» واسمها هو الاسم الأول للكاتبة الأمريكية جرتود شتاين، أقول كنت أتساءل : كيف أقدم على مغامرة كبيرة كهذه وفي أول تجربة رواية له (*)؟ لماذا اقتحم بهذا الشكل الواثق ثقافة عصر كامل وفي عاصمة هذه الثقافة باريس التي كان ندائها يجذب إليها الشعراء والروائيين والرسامين والنحاتين والسينمائيين من كل فجاج الدنيا؟ ليقفوا فيها ويتعلموا من الكبار الذين اتخلوها مقاماً؟

وثقافته التي اكتسبها من المعاشة الطويلة لعالم الفنانين من خلال إقامته في منزل جرتود هناك حيث كان يقاسمها الفراش، وتعرفه على الأسماء الكبيرة وحديثه معهم.

- 3 -

اشتغل حسن النجمي على عدد قليل من الشخصيات وتركيز لافيت عنى فيه بالتفاصيل الصعبة مادام يكتب عن شخصيات نادرة من الصعوبة أن تتكرر في تاريخ الإبداع الانساني، ورغم ورود ذكر أسماء كثيرة من كبار المبدعين الذين عرفتهم باريس إلا أن البطل المحوري الذي لم تحمل الرواية اسمه هو محمد الطنجاري الذي أحرق سفنه الطنجارية ومضى بطارد ذكرى امرأة عاشها ذات عام كسائحة من بين ملايين السياح الذين يقصدون المدينة يوم كانت مدينة كوزموبوليتية مفتوحة الشواطئ والأبواب.

تولد محمد الطنجاري وراه خطيبته وهي ابنة عمه الجميلة التي كان يهد العنة للاقتران بها وتكوين أسرة وإغداق أبناء أميرة بما يفعله الآخرون من بني قومه.

ترك كل هذا وراه ومضى يبحث عن عنوان منزل جرتود ورفيقتها أليس طوكلاس ذات الأنف المربع.

ووصلها محملاً بالهدايا المغربية ليقم في غرفة علوية مشتهد تأجج جسده الفني وجسد جرتود المعتلى للذن الأبيض الذي عشق معاشرته.

لا يعرف أي دور له عدا كونه العشيقي الذي لفت أنظار زوار منزل جرتود بصالونه الكبير الذي تعرض على جدرانه أهم أعمال الكبار وقتذاك، وكانت للذة امتلاك هذه الأعمال تسكنها لذا اقتنت أعمالاً لا تقدر بشئ وأوصت بها إلى متحف في نيويورك.

بدد محمد ساعاته بطلاء الجدران وإصلاح الأبواب أو مرافقة جرتود للسوق لشراء الحاجيات أو مرافقتها في زيارات ليونت أصحابها، لكنه لم يجد نفسه في هذا

صالون ثقافي في باريس قامت بزيارة لطنجة وهناك تعرفت على شاب طنجاري اسمه «محمد» اقترحه عليها أصدقاء سبق لهم أن تعرفوا عليه في زيارة لهم لطنجة، ولم تجد صعوبة في العثور عليه هي وصديقتها أليس طوكلاس التي كانت تلازمها كظلها، فقد عرف عن جرتود أنها كانت مثلية جنسياً، وأن رفيقتها أليس طوكلاس كانت غاية في الدمامة، وحتى جرتود نفسها لا تملك شيئاً من الوسامة والدليل في «بورتريه» بيكاسو الذي رسمه لها، ويبدو أن جرتود كانت «تقيم» بين مرحلة وأخرى علاقة مع رجل تظل عابرة حتى لو طالت بعض الشيء وبعد كل علاقة تعود إلى رفيقتها أليس طوكلاس لتكمل معها مشوارها الجسدي والحياتي.

استمال ما دام الروائي حسن نجم قد زرعي في مدى من الأسئلة، وتساؤلي هذه المرة عن حجم المراجع التي تتعلق بالنصف الأول من القرن العشرين التي راجعها الروائي حسن نجمي؟ وكيف استطاع استحضار أولئك المبدعين في أحلامهم وصحبهم وعلاقاتهم ورفيقهم؟

وهذه مسألة صعبة، وتكاد تكون عبسرة، نعرفها نحن الذين نكتب الرواية وخاصة عندما يكون موضوع الرواية يتعلق بمرحلة متصرمة، مرت عليها سنوات؟ وفوق هذا هناك شخصيات لم تكن عابرة في تاريخ الإبداع الانساني، بل هي من الأسماء التي خلدت ومازال العالم يستحضرها وكأنها تعيش بيتنا.

والصعوبة تأتي أيضاً من إصالح شخصيات أولئك الكبار بمثل ماكانوا عليه يتصرفون، وأعتقد أن حسن نجمي في روايته هذه قد نجح إلى حد كبير في استرجاع تلك المرحلة وإعادة تشييدها رغم أنه ليس ابنها، بل هو ابن ثقافة مختلفة، لكن حبه لثقافة وإبداع تلك المرحلة ورموزها ومعرفته بباريس واللغة الفرنسية كلها عوامل مساعدة له في انجاز روايته بالشكل الذي ظهرت عليه، ورغم أن الرواية تحمل اسم «جرتود» إلا أنها في حقيقتها رواية محمد الطنجاري الذي ظلت باريس تتلبسه، وظل عريباً باريسياً بأنقائه

هل اكتشف الطنجاري أن كل ما فعله في مغامرة اللحاق بجرتود إلى باريس قد شكل خسارته الكبرى، إذ أنه سئم نفسه لضيقه لا يستطيع بعده أن يلتم أوصاله، واكتشف في الأخير أنه ما كان عليه أن يفعل الذي فعله ؟ هنا يحضرنى قول قرأته وحفظته ولم أتذكر قائله وهو ليس عربياً على أية حال جاء فيه : (كم كنت أخشى أن تكون حياتي على خطأ في النهاية).

ولذا كان حسن (الراوي) وليس (الروائي) على حق عند وصفه لصوته بـ (صوت ندمه) ؟

هذا ما بدا واضحا، لأن جرتود مثلما استخدمته أبعدته عن (جنتها) فتركته يحضي بحثا عن بدائل هناك ولكن ليس بينها العودة المتكررة إلى طنجة.

هل تعتمد الروائي وشيء من الانتصار لبطل روايته هذه أن يقدم لنا جرتود متعرجة على حد وصف بكاسو لها (في الرواية) إضافة إلى تصرفات أخرى مثل اصطحابها لـ (النايس) التي قصدت إليها بالحاح من محمد الطنجاري لرؤية ما لديها من لوحات. هذا عدا لهايتها وراه القناء الأعمال الفنية من منجزات كبار المرحلة بشكل يعكس شخصية التاجر اليهودي التي تنام داخلها؟ أقول هذا ليس انتقاصا من شيء، ولكن هذا ما بدا لي.

حتى علاقاتها برفيقتها وعشيرتها أليس طوكلاس التي رافقتها طوال 38 سنة (جسدين في جسد واحد) على حد وصف الراوي فهي لم ترتب منها أي شيء، ولم توصل لها بشيء من ثروتها عدا الشقة الصغيرة التي ظلت تقيم فيها حتى وفاتها ؟

لا أعتقد أن هناك أحدا من الذين قرؤوا الرواية قد أحب أو تعاطف مع جرتود شائين رغم أنها المحرك للعالم الروائي. تستعطب كل الأفعال، وتديرها، وتجعلها تتحرك حولها!

هكذا يذهب التعاطف والحب كله إلى محمد

العالم، كان يحس بالغربة التي لم تبدعها إلا صداقة لشاب فرنسي في أحد الأحياء الفقيرة هو بيرنار الذي كان مسؤولا عن إعالة والدة مريضة وأخت من ذوات الاحتياجات الخاصة، كانت سعادة محمد في زيارته لبرنار وأصدقائه ليشاركهم أحاديثهم واحتساء الخمر الرخيص معهم.

ولم تتوقف علاقته ببرنار حتى بعد أن تدهورت أحواله المادية فاضطر إلى حمل والدته وأخته ليقم في مخيم للفجر، وهناك اكتشف محمد عالما آخر وصار له أصدقاؤه بين هؤلاء القوم.

كان محمد يدون مآثر به، خاصة معاشته لجرتود وعالمها وأصدقائها، إضافة إلى مشاريعه الشعرية وكان يحتفظ بكرائسه التي دُون فيها يومياته.

أما الراوي الشاب واسمه حسن كما هو اسم المؤلف والذي التقاه في طنجة أول مرة وكان حسن يكتب الشعر ويعمل محررا ثقافيا لإحدى الحرائد الوطنية (وهذا حال المؤلف كما نعلم). فقد علا والحقني الطنجاري في باريس ولأزমে هناك حتى وفاته، وتليها سلمه الطنجاري كنزة المخبوء الممثل لمذكراته وهو يقول له : (استودعتك وديعتي، ولقد تعهدت حسن، لأبد أن تكتب كتاب حياتي، تصرف كأنه كتابك، انتصر لأخيك) ويقول حسن : (وقد فعلت، كتبت، وهامو في مسودته الأخيرة).

هذه آخر سطور الرواية التي تنتهي بها، حيث كان حسن أمينا لوصية الطنجاري فكتب ما اسماء كتابه، وقد وصف صوته في لحظاته الأخيرة : (بالكاد يصلني صوته الأخير، الأخير تماما. أقصد صوت ندمه أو انكساره، أو ما قد لا أعرف، صوت موته ان شئنا).

ويذا لي هذا الوصف غاية في الاقتناع لتلك الحالة التي كان عليها الطنجاري وهو يقرب من نهايته، ولا شاغل له الا كتابه، كتاب حياته).

الطنجاي وهو تعاطف مع صديقه وفروسيته وإخلاصه ووساعته التي امتصتها الكحول والدخان في زمن باريس الفار بالحيوية.

- 5 -

كأن الروائي حسن نجمي أراد أن يثبّد علاقة مقابلة هي أشبه ما تكون «ثأرية» هي أقرب إلى رد اعتبار ما لصديقه الطنجاي المبعد عن «جثة» جرترود.

إذ أقام حسن الراوي علاقة مع دبلوماسية أمريكية خلاسية مختلطة الدم بين الزنحي والأبيض وكانت تعمل موظفة في السفارة الأمريكية بالرباط حيث تنشأ حكاية داخل الحكاية في توالد جميل.

أما سبب ذهابه للسفارة ومقابلته للموظفة المسؤولة واسمها ليليا ألتمان فهو لغرض البحث عن مراجع حول حياة جرترود شتاين لكونه يعدّ كتاباً عنها.

وقد نشأت بين حسن الراوي وليليا علاقة توثقت وتحوّلت فيها إلى عشيقه لحسن، ابتليها في ملابها ويضي معها الساعات الطوال. وهي التي وفرت له زيارة لأمريكا لاستكمال معلوماته عن جرترود.

قلت كأنه أراد أن يجعل العلاقة بين حسن الراوي وليليا ألتمان (ثأرية) لأنها عرضت عليه بنفسها أن يتزوجها ولم يقبل عرضها رغم أنها جميلة وتقربه في العمر وليس في حياتها تشعبات بل وضياح جرترود، لتذكر هنا أنها -أي جرترود- صاحبة وصف (الجيل الضائع) الذي أطلقته علي جيل همنغواي ومن معه من الأدباء الأمريكيين الذين كانت باريس ملاذهم وقتذاك، وقد جاؤوها كل بأسبابه، لكن يجمعهم كونها عاصمة الاندفاع الإنساني.

- 6 -

أعجبني في الرواية توقف الروائي عند أنابيس نون صاحبة اليوميات الفذة التي ميّزتها عن مبدعي عصرها

حيث التقاها محمد الطنجاي في مخيم النجر عند صديقه يرار، وكانت هذه المرأة تعيش حياتها وبالاختيار الذي أرثته. أما ترددها على مخيم النجر فهو لزيارة أحد عشاقها.

اختيار الروائي أن ينهي روايته بتكثيف حياتي في القسم الأخير منها وقد سمّاه «مصاص» وكانت بدايته عن أنابيس نون هكذا : (رفضت أن تلثقي جرترود إلى الأبد. كتبت في يومياتها الشهيرة : التقيت جرترود شتاين مرّة واحدة فقط، لم ترق لي شخصيّة، لأنها كانت تُصرّ على فرض سيطرتها وشخصيتها على المحيطين بها).

وكأن النجمي أراد أن يستكمل لنا ملامح أخرى من حياة أنابيس فأورد أسماء من أحبّتهم أمثال هنري ميلر وأنطوان آرثو - قبل أن يجنّ - وأحبّت الكثيرين) لأن الرواية قدمتها وهي في حالة عشق لغونزالو الأمريكي اللاتيني، وهي هنا على النقيض من جرترود التي تركت الطنجاي خلال الفواض إذ أنشأت لعشيقها غونزالو عاملاً الطاعنة لطيفة صغيرة على حسابها الخاص، ولكنه قُتل في إدارتها، وقد اختار العودة إلى بلده «البيرو» بتذكّره وفرتها له سفارة بلده.

أناس كثيرون كانت تكتظ بهم أحشاء باريس المدينة الحية المستوعبة لكل الحركات الفنية والأدبية والسياسية.

- 7 -

لغة الرواية لغة شاعر أراد أن يثر، فلم يفادره الشعر وبالتالي لم يستول الشعر على الثر، وهذه معادلة تسجيل له، فكانه مقتصد بكلماته لا يبدها في تهويمات شعريّة سرقت قبله شعراء نثروا، الجملة عنده سديّة، تؤدي معناها المطلوب منها في النسيج الروائي، وفوق هذا كله زرعنا حسن نجمي أمام تساؤل مختلف غير تساؤلنا الأولى وتتمثل في إصراره على تشكيل كل كلمات الرواية ! وأسأل : كم أمضى من

معه، وهذا ما فعله صديقنا النجمي لأنّ هناك روايات تضطر لقراءتها وكأننا نبحث عن جواب قد لا نجده وتحوّل القراءة إلي ما يشبه الاضطهاد.

حسن نجمي براعته الأكيدة وثقافته الواسعة أعاد لنا بناء عصر كامل، وليس ثقافة عصر فقط من حلال مدينة باريس، لم يهمل أي تفصيل، من أسماء الشوارع والزئق والمطاعم والمقاهي إلى حضور الناس والكيار في صدارتهم الذين كان ذلك العصر قد انصاغ على قاماتهم.

«جرترو» رواية أحببتها رغم أنني أشارك الروائي حسن عدم حبه لها لمن حملت اسمها.

وليس لدي ما أقوله خطأ للروائي حسن نجمي إلا: اكتب لنا رواية أخرى، ولكن أراف بنفسك هذه المرة واكتب لنا عن أناس مازالت شوارع المدن المغربية تنبض بهم.

الوقت في هذا العمل الذي ربّما برهن فيه على مدى حبه للغة وحرصه عليها، هذه اللغة التي يبرع في تجديدها ونزع قشورها الزائدة ليبقي منها على اللب به يشيد معمارها.

أعتقد أنّ قارئ هذه الرواية أو دارسها مستوفقه جدًا لفنتها التي برهن فيها صاحب «المستحبات» أنّ الشعراء الجادين ناثرون كبار في الآن، نذكر نثر محمود درويش ونزار قباني من العرب ونذكر أيضًا التجارب المضافة لعدد من الشعراء المغاربة الذين كتبوا الرواية، محمد الأشعري مثلاً وفاتمة مرشيد، وربما هناك تجارب أخرى ستأخذ مكانتها في المدونة السردية المغربية التي تزداد ثراء بهذا الرغد المتواصل.

وأود القول هنا أنّ رواية صديقنا الشاعر الروائي والروائي الشاعر رواية تُقرأ جدًا، لاحظوا وصفي لها. لأنّ الروائي البارع هو الذي يستطيع سرقة القارئ ليظل

الهوامش والإحالات

نص الورقة التي قدمت لتكريم حسن نجمي في مبنى دار الكتب الوطنية بالرباط يوم 14 / 10 / 2011

(*) علمت أنّ للنجمي رواية أولى، صدرت قبل سنوات وعنوانها «الحجاب».

(**) الرواية في (396 صفحة - منشورات المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء) 2011.

المحاجة وتحليل الخطاب، قراءة في : «الحجاج في القرآن من خلال أهم مظاهره الأسلوبية» للدكتور عبد الله صولة

صار الحياشة / باحث تونس

تصدير:

ولكن، قصد إشراك القراء في بعض من هذه التحليلات، نود أن نضع خطة تقديم هذا السفر المهمل، على النحو التالي :

يقول العلامة الشيخ محمد القلايبي في «مختصر»
«إن الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها،
فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الأيمان (سورة
إصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على
هداهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم،
ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة
الدعوة» (*) .

مقدمة :

- 1 - تعريفه موجز بالكتاب وبصاحبه
 - 2 - عرض أهم مقولاته وأمهات أفكاره
 - 3 - تعليق على منهجه وخصائصه واستنتاجاته
- ولا يغني هذا التقديم بأي حال من الأحوال
عن مراجعة الكتاب وقراءته، خصوصا وأنه يهتم
بالبلاغة القرآنية فيبين الإعجاز (مجيدا) دون أن يقع
في ما قد يقع فيه بعض المتحمسين من لهج بأقوال
تجافي الصواب وتشنت بعيدا عن التأويل المسوغ .

يجد الباحث عسرا عندما يقدم كتابا عزيزا لا مئاذ
عزيز عن الكتاب العزيز !

1 - الكتاب ومؤلفه

أ - الكتاب :

«الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه
الأسلوبية» كتاب هو في الأصل رسالة دكتوراه

يجد نفسه محظوظا أن درس البيان على أستاذ
ريان ببلاغة القرآن !

يجد نفسه مغبوطا على أن تشبع بالروائع من
التراث الرائع وعلم الغرب النافع !

- الفكر الإصلاحى فى عصر النهضة (كتب،
بالاشتراك مع محمد القاضى)

- السيرة الذاتية (ترجمة لكتاب جورج ماي،
بالاشتراك مع محمد القاضى)

- بعض الفصول حول الأسلوبية الذاتية أو
النشوية (فى مجلة فصول القاهرة، عدد خاص
بالأسلوبية، 1984) وحول الحجاج : أطره
ومطلقاته وتقنياته عند برلمان (ضمن كتاب " أهم
نظريات الحجاج فى التقاليد الغربية، من أرسطو
إلى اليوم، إشراف حمادى صمود، 1998) وحول
العدول فى الدراسات الأسلوبية المعاصرة (مجلة
دراسات لسانية سيميائية أدبية، 1987) وحول
«الأيام لطف حسين نصا حجاجيا» (ضمن كتاب
جماعى).

ويضطلع الأستاذ صولة بالإشراف على رسائل
ماجستير ودكتوراه كثيرة، وقد نالنى شرف مشاركته
مقبولا فى مناقشة رسالتى فى شهادة الدراسات
المعمقة (18) يظهر 2003 ...

وقد عملت إلى ذلك، عضوا فى بعض لجان
الانتداب للتعليم العالى والترقيات الجامعية ويهتم
حاليا بالدراسات العرفانية والدلالية المعاصرة.

2 - أهم مقولات الكتاب وأطروحاته :

أ - المهاد النظرى

ينطلق صولة من نظريات الحجاج الحديثة
ليتخذها خلفية نظرية ينظر من خلالها إلى محث
الحجاج فى القرآن، وقد اعتبر فى المدخل الذى
وضعه للأطروحة أن الحجاج ضربان :

" ضرب أنت فيه لا تبرح حدود المنطق فهو
ضيق المجال ومرادف للبرهنة والاستدلال، إذ هو
يعنى يتبع الجانب الاستدلالي فى المحاجة. وضرب
هو واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة

دولة، نوقشت فى كلية الآداب منوبة / تونس،
سنة 1997 ونال صاحبها رتبة الدكتوراه بملاحظة
الشرف الأولى، وأشرف على الرسالة د. حمادى
صمود وناقشتها لجنة متكونة من أساتذة بارزين
فى الجامعة التونسية (د. عبد القادر المهيبرى
ودعبد السلام المسدى (رئيسا) ود. محمد صلاح
الدين الشريف ود. عزالدين المجدوب والاستاذ
المشرف).

وقد طبع الكتاب فى طبعة أولى فى كلية الآداب
منوبة / تونس، سنة 2002، فى جزئين، ثم أعيد
طبعه طبعة ثانية، فى بيروت سنة 2006 فى طبعة
مشتركة بين دار الفارابي، بيروت ومكتبة المعرفة،
تونس وكلية الآداب منوبة، تونس، فى مجلد
واحد، يبلغ عدد صفحاته (47) صفحة.

ب - المؤلف :

والأستاذ عبد الله صولة، من الباحثين الدؤوبين
فى اللسانيات وعلوم الدلالة والأسلوبية والنقد
والأدب، فى الجامعة التونسية.

يعرفه زملاؤه وطلبته بحذقه وحصافته رأيه
وإخلاصه فى التعاون واتصافه بالنزاهة العلمية
واللين فى غير ضعف .

وهو زاهد فى النشر أما زهد، ورث هذه الخصلة
عن جيل من الأساتذة فى الجامعة التونسية كانوا يرون
النشر أمرا جلالا، وليس كل ما يقال يكتب ولا كل
ما يكتب ينشر ... ولعلمهم بذلك يواصلون سنة قديمة
راجت عند علماء افريقية (تونس بعد الفتح، حسب
التسمية الإسلامية) حيث سئل بعض العلماء : لم لا
تصفون الكتب فى العلوم التى تحذقونها ؟ فأجاب
لقد انشغلنا بتصحيح ما يفد علينا من أخطاء أهل
المشرق !

ومهما يكن من أمر ، فإن ما نشره عبد الله صولة
لا يعدو أن يكون :

ب - القرآن خطاب :

يرى صولة أن القرآن خطاب، «وكونه خطابا يقتضي أنه إقناع وتأثير» (ص41). وهو إلى ذلك «سرح عليه تتحاور الذوات وتتجادل ويحتاج بعضها بعضا» (ص42) ويرمي الباحث لا إلى بيان «حجاجية» القرآن من خلال التفاسير، بل إلى «توظيف فهم المفسرين (...) لبعض معاني القرآن (...) إن هؤلاء المفسرين يراعون كثيرا قواعد اللغة والإعراب والبلاغة التي من شأنها أن تكشف عن المعاني القرآنية بطريقة «موضوعية». وهم إلى ذلك يأخذون في الاعتبار كثيرا مقامات القول القرآني يفسرونه بها ويتأولونه في ضوءها» (ص48).

ج - الخصائص الأسلوبية :

المقصود بالخصائص الأسلوبية هي «ظواهره اللغوية وقد تحولت بحكم تردها وتكرارها وعودتها فيه إلى أسلوب في القول يميزه» (ص48). وللقرآن خصائص أسلوبية في مستوى المعجم والتركيب والصورة، ويرى الباحث «أن أسلوب القرآن ذو بعد حجاجي وأن الحجاج فيه ناشئ عن طريقة له في القول مخصوصة فضلا عن نشوئه من مضامين هذا القول» ويضيف أن «الحجاج في القرآن لا يمكن أن يكون إلا حجاجا خاصا به دون غيره من سائر الخطابات» (ص53).

د - أهداف الأطروحة :

اعتنى عبد الله صولة في أطروحته بمحاولة تحقيق ثلاثة أهداف :

أولها : الكشف عن حجاجية الكلام القرآني، في مستوياته الثلاثة :

1 - مستوى المعجم، أي مستوى المفرد من القول

مجمال التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السامع أو القارئ» (ص8، ملاحظة : نعتد في الاحالة على صفحات الكتاب على الطبعة الثانية الصادرة سنة 2006).

ويعمد الباحث إلى تعريف الحجاج لغة واصطلاحا ويعود إلى المفسرين والأصوليين والمعاجمين وإلى الباحثين الغربيين أيضا، مبرزا أن الحجاج يعتبر قاسما مشتركا بين الجدل والخطابة. كما اهتم بالحجاج حيث هو «حوار» ويوصفه محثا لغويا قائما بذاته. وقدم صولة جدولا (ص31) ترجمه عن بعض الباحثين الغربيين (بواسنو Alain Boissinot) يقارن فيه بين الاستدلال البرهاني والحجاج والحمل على الإقناع.

والملاحظ أن صولة يقدم أربعة مفاهيم للحجاج عند طوائف أربع (أربع) : نعت لطوائف، لذلك وردت مذكورة من الباحثين الغربيين (1- تولمين، 2- برلمان وتيتيكاه، 3- انسكمبر وجيكور، 4- ميمبير) ثم يعلق عليها قائلا : «مفاهيم الحجاج الأربعة هذه، على أهميتها بالنسبة إلى بحثنا، فيها ما من شأنه أن يثير مشاكل منهجية في مجال الدراسات الحجاجية عامة، وفي دراسة القرآن دراسة حجاجية خاصة» (ص39 - 40).

ومن بين المشاكل التي قصد إليها الباحث بهذه الإشارة، ما بين مفاهيم الحجاج تلك من اختلافات جذرية، بين مضيق له وموسع، فرأى صولة أن يتخذ موقفا وسطا، يقول : «فالرأي عندنا أنه ما كل حجاج بفصل أو وصل.

كما أنه ما كل قول بحجاج، وليست اللغة بكل وحداتها المحيية ذات طاقة حجاجية في ذاتها. وفق هذا فإن لطبيعة النص دورا أساسيا في إكساب لغته بعدا حجاجيا أو عدم إكسابها إياه» (ص40).

٢ - مستوى التركيب أو المركب منه

3 - مستوى الصورة، وهي تمثل جانب المجاز فيه فهو يريد البرهنة على الحجاج في القرآن أفرادا وتركيبا، حفيقة ومجازا.

وأخضع هذه الظواهر المعجمية والتركيبة إلى مبدأ «العدول» :

- كميا : بالزيادة والنقصان

- نوعيا : على الصعيدين الجدلي والنسقي

أما الصورة فقد درسها «من جهة المادة التي تشكل منها، ومن جهة الطريقة الأسلوبية المتوخاة في صوغها» (ص 55)

ثانيها : هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة في الغرب (بلاغة الحجاج/ بلاغة الأسلوب)

ثالثها : الإسهام في الكشف عن جانب من جوانب قدرة القرآن على التأثير في متلقيه، تأثيرا حجاجيا ومن ثم عقليا، بالإضافة إلى ما له من قدرة على التأثير العاطفي في قلوب أولئك المتلقين.

هـ - النحو والتداولية :

يقول صولة «إن نظرية النظم في القديم تلح بلغة نظريات تحليل الخطاب المعاصرة على ما يحصل في أو في النص من ظاهرة الانسجام (cohérence) ذات الأصول النحوية دون شك، أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة (pertinence) فيه، التي هي ذات منطلقات وأصول تداولية» (ص 59)

ويقدر، قائلا : «إننا بدراسة اللغة القرآنية حجاجيا نكون من ناحية أولى في صميم تداولية الخطاب أي (...) في مجال بلاغة التأثير التي وقفوها (أي العرب) على دراسة الشعر (...)»

ونكون من ناحية ثانية خارج مجال «بلاغة النظم» التي جعلوها لدرس القرآن» (ص 59)

3 - تعليق على منهج الكتاب واستنتاجاته وخلاصاته:

يلاحظ أن هذه الأطروحة عمل قد بذل فيه صاحبه جهدا لا ينكر في التماس الدقة الموضوعية والمنهجية الأكاديمية، حتى أن بعض مناقشي - عند عرض الرسالة على لجنة المناقشة - قد لاحظ سمة المدرسية في هذه الأطروحة، وهي لعمري خصلة بدأنا نفقدها في كثير من الرسائل الجامعية ...

وتبدو شخصية الأستاذ صولة واضحة شفافة عبر العمل، من حيث الوضوح الشفاف والمنهج العقلاني الديكارتي، وهو ما يجعلك لا تقف على موقف ناية أو قلقة لا في مستوى المضمون ولا في مستوى التعبير.

غير أن بعض الملاحظات المنهجية التي لا يخلو منها عمل بشري، قد لغت انتباه بعض أعضاء لجنة المناقشة، ومنها :

أ - ترجمة بعض المصطلحات

أ - المفهوم، يجعله الباحث مقابلا لكل من (concept) و (notion) و (entendu-sous)، وهذا تحميل للفظه نفسها (مفهوم) أكثر من دلالة اصطلاحية، ضمن العمل نفسه، وكان يحسن بالباحث أن يتجنب هذا الاشتراك، عبر توليد مصطلح بديل.

ب - التوجيه، يجعله صولة، كما لاحظ هو نفسه، (ص 261، في الهامش) ترجمة لمصطلحين (modalisation) و (modalité) فضلا عن كونه قد جعله من قبل مقابلا لمصطلح (orientation).

طبعا لا يعني ذلك أن الباحث يخفل عن هذه

والمزية في معاني النظم القرآني بصرف النظر عن القيم الأخلاقية التي تحملها وبعض الطرف عن الأبعاد الحجاجية التي من أجلها استجلبت تلك المعاني « (ص 610) فالأحرى، حسب صولة، أن يكون الاهتمام بالجمال في دراسة النصوص الأدبية لا في دراسة النصوص الدينية. وبين أن هذه المسألة خلها أصول كلامية، ناقلا قول الجاحظ (ت 255 هـ) : «من أحكم الحكم إرسال كل نبي بما يفهم أعجب الأمور عندهم (أي عند قومه) ويطلع أقوى الأشياء في ظنهم (...). فلما كانت أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكما فيه منهم في زمانه بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتهوينه (...). وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله. وعلى خاصة علمائه الطب، وكانت عوامهم تعظم ذلك على خواصهم، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى، إذ كلنت غائبتهم علاج المرضى (...). وكذلك دهر محمد صلى الله عليه وسلم. كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ونظم ضروب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به.

فحين استحكمت لفهمهم شاعت البلاغة فيهم وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عز وجل فتقدمهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه (*).

خاتمة :

هذا الكتاب «الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية» مفيد من وجوه، فهو يقدم رؤية طريقة لنظرية النظم ويحاول أن يدرس النص القرآني دراسة تخلو من الأبعاد الاسقاطية - وإن عن حسن نية - قصد بلوغ مرتبة علمية في تحليل بعض جوانب الأبعاد الحجاجية في هذا الكتاب المنزل،

الأمر، ولكن لعله يقف ضمينا موقف هشام جعيط الذي صرح بأن اللغة العربية المعاصرة فقيرة في مستوى المصطلحات والألفاظ الفنية، وهذا أمر لا يستغرب، إذ ركن أهل الضاد إلى استهلاك العلوم، وعلوم اللغة من العلوم التي شهدت في القرن العشرين قفزات عملاقة، فلا غرابة أن نشهد بعض الخرج الاصطلاحي يتأهب الباحثين، لفقير العربية المعاصرة في التعبير عن الجهاز الاصطلاحي الحديث، على الرغم من المحاولات المتأخرة لسد الفجوة، في اللسانيات نذكر محاولات (الطيب البكوش، عبد السلام المسدي، عبد القادر قاسي الفهري - محمد كمال بشر، بسام بركة، ...).

2 - لا تغوتنا الإشارة إلى طرافة تناول الأطروحة وعمقها وغزارة أمثلتها وتطبيقاتها، فضلا عن ثراء الجانب النظري وامتلاك الباحث ناصية القول وغزوه في اللسانين العربي والفرنسي (فضلا عن قراءاته المتعمقة كذلك باللسان الإنجليزي).

3 - من الاستنتاجات الطريفة التي توصل إليها صولة أن «العدول في الكلام القرآني ليس لغاية» أن يكون هذا الكلام جميلا وإنما لغاية أن يكون كلاما حجاجيا مقنعا بوجه من الوجوه. إن الكلام في القرآن عدول حجاجي أو من أجل الحجاج، وحجاج يتوصل العدول « (ص 604).

4 - كما توصل الباحث إلى نتيجة مفادها « أنه بالإمكان طمس الهوية الفاصلة فصلا صارما في البلاغة الغربية بين بلاغة الأسلوب من ناحية وبلاغة الحجاج من ناحية أخرى » (ص 605)

نقد نظرية النظم للجرجاني:

5 - ولعل نقد صولة لنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)، هي من الطرافة بمكان، إذ بين الباحث أن الجرجاني سجن نفسه داخل دائرة البحث عن أسرار الجمال والحسن

الخصائص الأسلوبية التي يتميز بها، دون اشتراط أن يكون ذلك ممرا قسريا للرصوصخ إلى قول ايدولوجي في شأن القرآن، نحو ما تفعل كثير من الدراسات غير المتحلية بالانصباط المنهجي

دون الوقوع في تكرار أقوال القدماء أو تطبيق مقولات الغربيين بشكل أعمى، بل حاول الباحث أن يلتزم بمنهج عقلاني يدرس الخطابات القرآني في ضوء مباحث الحجاج، للوصول إلى إبراز أهم

الهوامش والإحالات

(*) تفسير التحرير والتوير، ح ١، ص ١١ (أورده عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، من حلال أهم مظاهره الأسلوبية، ص 44)

(**) «الحافظ، حجاج السوء، ضمن رسائل الحافظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١٩٧٩، ج ٣، ص 27١ - 280.

ARCHIVE

أبرز محطات تطوّر علم الاجتماع بعد دوركايم

مجدي الشنوني / باحث، تونس

تمهيد :

فروع علم الاجتماع مثل علم الاجتماع الديني، الذي يدرس جذوره وأساسه في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية وعلم اجتماع التربية من خلال كتابه التربية وعلم الاجتماع، وعلم اجتماع الأسرة في كتابه الانتحار وكذلك بعض المجالات الأخرى. ونجده كذلك قد تطرّق إلى علم الاجتماع السياسي في كتابه دروس في علم الاجتماع، ويمكن تتبع جذور علم الاجتماع الصناعي وعلم اجتماع التنظيم في كتابه في تقسيم العمل الاجتماعي وكذلك علم اجتماع الأجرام وعلم الاجتماع القانوني في نفس الكتاب. لذلك كله يعتبر بحق علامة بارزة في تاريخ علم الاجتماع، ذلك أن الرجل سخر حياته كلها لخدمة علم الاجتماع وإرساء قواعده بأعماله ومؤلفاته وبحوثه العلمية الميدانية والإمبريقية المتميزة. وإذا ما وضعنا أعمال دوركايم في الميزان، فإننا نجد أن الرجل أفاد وأغزى الكثير، رغم النقد الذي وجه له أساساً «ماكس فيبر» عالم الاجتماع الألماني حول خصوصية علوم الإنسان أو الثقافة.

• فما هي أبرز التوجهات التي نقدت دوركايم؟ وما هي أهم ملامح هذه التطوّرات؟ وما هي الفروق والفراسم المشتركة بينها وبين دوركايم من ماكس فيبر إلى بيار بورديو وغيرهم؟

يعتبر إميل دوركايم رائد المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع من الآباء المؤسسين للسociologie العلمية والإمبريقية، التي تعتمد التجزئة المقارنة وتستند إلى الإحصائيات والبيانات الميدانية والعمليّة باستمرار إلى الواقع المعاش عن طريق تقنيات البحث والاستقصاء. وقد أنجز دوركايم أعمالاً عظيمة ترسّخت بها السociologie منهاجاً وموضوعاً ولعل أبرزها كتابه المشهور قواعد المنهج في علم الاجتماع. وكذلك دراساته الميدانية كالانتحار والأشكال الأولية للحياة الدينية كما يعتبر كتابه في تقسيم العمل الاجتماعي، من أهم الدراسات العلمية التي أغزها وباتت ذخراً ونموذجاً قيماً في حقل علم الاجتماع. كما نشر له بعد وفاته بعض أعماله التي جمعها تلامذته من خلال محاضراته ومقالاته بحوليّة العام السociologique، مثل التربية وعلم الاجتماع دروس في علم الاجتماع، الفلسفة وعلم الاجتماع وغير ذلك من الأعمال القيّمة.

لقد كانت أعمال إميل دوركايم الاجتماعية ينبوعاً غزيراً استلهم منها عديد العلماء مصادر إبداعهم، كما تولدت عن سوسيولوجيته وأخذت عنها وانطلقت منها عديد

• نقد فيبر وغيره لدوركايم :

١- ارتباط الفهم بالتفسير :

يقول مونيك هرشهرون Monique Hershorn مبرزا الفرق بين إميل دوركايم وماكس فيبر ما يلي: «يتبع دوركايم إلى الاتجاه المنهجي الوضعي، لذلك وجب عليه أن يبين بعد كونت بأنّ السوسيولوجيا تختلف عن البيولوجيا وعلم النفس، إنها ذات موضوع خاصي ومميز، حيث يمثل الاجتماعي نظاما للوقائع. وهذه الخصوصية تتسم بالخارجية والإلزام فيعود إرجاع الاجتماعي لعاملاته، يرى دوركايم الشروط الممكنة للمعالجة العلمية، التي يجب أن تكون بنفس نموذج علوم الطبيعة. فالوقائع الاجتماعية، هي وقائع طبيعية لها خاصيات يمكن معابقتها ميدانيا وصياغتها في قوانين... ولكن بالنسبة لماكس فيبر، فإنّ طرحه يبرز في عناصر مختلفة فهو يميز بين علوم الثقافة وعلوم الطبيعة الأمر الذي يجعله المدونة الدوركايمية».

يتضح من خلال ما سبق الفروقات الجوهرية والمنهجية بين فيبر ودوركايم رغم بعض التماثل المشتركة. لذلك فإنّ العلاقات الاجتماعية والظواهر الإنسانية والثقافية، ليست جامدة بلا روح ومعنى ووعي ومقاصد تختلف باختلاف الأفراد والثقافات والمجتمعات، فالإنسان ذات واعية ومفكرة والفعل الاجتماعي الإنساني الصادر عن الفاعلين له معنى مقصود ذاتيا، ودوافع ورغبات وأهداف تختلف من فرد إلى آخر ومن فاعل إلى آخر، كما تختلف الرهانات والاستراتيجيات من شخص إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. وهذه الخصائص تختلف عن خصائص العلوم الفيزيائية والكيميائية التي تختص بالثبات والموضوعية البحتة والحيمة العلمية الدقيقة بشكل أكثر صرامة. بسبب طبيعة موضوع البحث الحالي من حرية الفعل والروح والمعنى المميز لعلوم الإنسان أو الظاهرة الاجتماعية. لذلك ففي مجال علوم الطبيعة، يمكن صياغة القوانين العلمية الأكثر عمومية بسهولة ومعانية القاعدة القائلة بأنّ

نفس المعطيات في نفس الظروف تؤدي إلى نفس النتائج غالبا إذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع السبي للعلوم.

إنّ اشتغال دوركايم وشغفه بتأسيس علم الاجتماع وتحديد منهجه وموضوعه وتمييزه عن علم النفس والفلسفة والاقتصاد، جعله يغفل عنصر المعنى المستهدف ذاتيا ويقتصر جهده في البحث على الأسباب الموضوعية للظواهر الاجتماعية والتركيز على التفسير السبي. مهملًا بذلك عنصر الفهم، لذلك فإنّ ما قام به هو خطوة واحدة لم تلها الثانية، أو هو قام بنصف العمل أي التركيز على التفسير السبي وإهمال مقاصد الفاعلين وعنصر الفهم. لذلك فإنّ ما قاربه وأنجزه دوركايم لا يستهان به وهو على قدر كبير من الأهمية، لأنّ العلم صيرورة متواصلة تبني لبناته شيئا فشيئا وليس دفعة واحدة. وكل عالم يواصل ما بدأه الآخر عبر عملية نقد وتجاوز مستمرة طبعًا بعد الإحاطة والاستيعاب لآخر ما توصلت إليه البحوث العلمية في الاختصاص المعني بالأمر. وهذا ما حدث في مجال علم الاجتماع من دوركايم وإنّهم ذهبوا إلى ماكس فيبر ومن بعده والمسيرة لا تخفى. واللهم عند فيبر كما ذكر جوليان فروند لا علاقة له بالعوامل النفسية أو الجسدية وهو «ليس بنظر فيبر سوى وسيلة مساعدة تيسر حل رموز المعنى، لكنّه يحتاج إلى الإثبات بواسطة الإسناد السبي أو الملاحظة الإحصائية. وهذا هو الشرط الوحيد الذي يمكن السوسيولوجيا الفهمية من سن قواعد عامة».

لقد زاحج فيبر بين الفهم والتفسير وقرن بينهما، فهما لديه متلازمان، وهو بذلك نقد دوركايم وأكمل ما لم ينته إليه. وفي هذا السياق يقول «جورج دافي - George Davy» إنّ التفسير والفهم لا يتناقضان ولا يعترقان، إلهما أخوان وبالضرورة فإنهما أحوا حيمان هذا يعني أنّ فيبر يولي أهمية للنشاط والفعل الإنساني ولا يفصله عن السببية الاجتماعية، بل هما يتداخلان، حيث لا يمكن الفصل بين السلوك الهادف ذي المعنى المستهدف ذاتيا وبين إطاره وبيئته. ومن هنا فإنّ إضافة ماكس فيبر تكمن في محاولة فهم هذا النشاط المعبر

في مواجهة عرض الأحزاب. لماذا يكون لأبناء وبنات العمال في جميع الأنظمة المدرسية حظوظ أقل بكثير من حظوظ أبناء وبنات الأطر العليا، في الوصول إلى المستويات المدرسية الأعلى؟ لأنّ العائلات المحرومة تقدم للأولاد بيئة ثقافية أقل ملاءمة وكذلك بخاصة لأنها أكثر حظرا في خياراتها وتوفر زيادة من دفع ولّد يكون نجاحه المدرسي هزيلًا. وبما أنّ كل سياق مدرسي ينتج عن التوجهات الجارية عند كل واحد من نقاط الشعب التي يعرضها النظام المدرسي، فإنّ هذا الفرق في عقلانية الخيارات يستتبع آثارا مضاعفة بشكل أكثر دقة، تفسر اتساع الفوارق بين الطبقات في المستوى الدراسي الأعلى: أنّ هذا الأمر لعلم الاجتماع الواسع لا يكون مفهوما إلا إذا أرجعنا إلى الأفعال التي يقوم بها الأفراد وإلى عقلانية هذه الأفعال بفعل الموارد وتمثّل الأفراد من جهة، ومجالات الفعل التي أنشأتها البنى المؤسساتية من جهة أخرى».

هكذا يربط فير بين الفهم والتفسير ولا يفصل بينهما بل يجهّز الآخر لمساعدته للثاني ومكملا له فهو لا يركّز على الأسس والمبادئ ويفقّل أدوار الفاعلين كما فعل دوركايم، وإنما يتعدى ذلك ليجعل من علوم الإنسان عموما وعلم الاجتماع خصوصا يتجاوز علوم الطبيعة ويختلف عنها. فهي علوم ثقافية، بتعبير فير وتختص بكونها ذات معنى وحرية اختيار وفعل بتغيّر تتغيّر مقاصد الفاعلين، ومن هنا «فليس الفهم بنظر فير سوى وسيلة مساعدة تيسر حل رموز المعنى، لكنه يحتاج إلى الإثبات بواسطة الإنسان السببي أو الملاحظة الإحصائية وهذا هو الشرط الوحيد الذي يمكن السوسيولوجيا الفهمية من س قواعد عامة وهو يرى أنّ كل علاقة ممكنة الإدراك بواسطة الفهم يجب أن تكون في الوقت نفسه ممكنة التفسير سببيا». لذلك يؤكّد ماكس فير على الدافع الذي يحرك الأفراد، ومقاصد الفعل الاجتماعي أو الفاعلين التي تحدّد السلوك وترسم الأهداف والوسائل المؤدية لذلك. وعلم الاجتماع عنده «لا يمكن أن ينتج إلا من أفعال أحد الأفراد أو بضعة أفراد أو العديد من الأفراد

الحامل لمعنى، وهو ما عبّر عنه جوليان فروند مشيرا إلى ميزة فير وإضافته وتحجازه لدوركايم قائلا: «جذّة فير تكمن في كونه لم يفصل البنى والمؤسسات الاجتماعية عن نشاط الإنسان المتعدّد الأشكال، هذا الإنسان الذي هو بأنّ مما صانع هذا النشاط ومالك معانيه. لذلك نجد في وسط سوسيولوجيته مفهوم النشاط الاجتماعي، لا لكي نفهم أو نفكر البنى بحيث قد تكون جيّدة أو سيّئة، ملائمة أو غير ملائمة، إلخا لكي نفهم بأكبر موضوعية ممكنة كيف يقوم الناس أو يقدرون مختلف العلاقات الاجتماعية وكيف يستخدمونها ويخلقونها ويقوضونها. إنه يحاول إذن أن يفهم واقعيا الإنسان العائش في وسط المجتمع».

إنّ فير لا يُلغِي التفسير السببي الطبيعي ولا يعرضه، وهو إذ يؤكّد على علاقة السبب بالنتيجة يولي أهمية لإدراك المعاني والأهداف، ذلك وبخلاف التفسير الطبيعي الصرف، فإنّ هدف الفهم الخاص هو دوما إدراك معنى نشاط ما أو علاقة معينة... فالتاريخ والسوسيولوجيا تعتنى بالمعنى المقصود ذاتيا من قبل الأشخاص أو مجموعة أشخاص معينة في أثناء نشاط حقيقي والمعنى... إنّ السوسيولوجيا، بما هي علم تجريبي لا تعرف فهما آخر غير فهم المعنى المقصود ذاتيا من قبل الفاعلين أثناء نشاط واقعي».

إنّ هذا الفهم المميّز لسوسيولوجية فير، لا يستغني عن التفسير وإنما هو يتوازى معه ولا يعارضه أو ينفيه بل يمتزجان ويتضافران لإبراز الواقع الموضوعي من خلال مؤشرات إحصائية منتظمة ذات معنى واضح وهادف. يوضّح فير ذلك قائلا: «... وحدها الانتظامات الإحصائية التي ترجع إلى معنى محدّد ومفهوم للنشاط الاجتماعي يُشكّل نماذج تفهيمية، بمعنى آخر قواعد سوسيولوجية». إذن هناك عند فير محوران أحدهما يهتم بالبنية والآخر بالفرد أو بمعنى آخر حرية تصرّف الفرد في إطار البنية الاجتماعية. «ذلك أنّ انتظام علم الاجتماع الواسع ينتج عن العقلانية التي تفرضها البنية المؤسساتية على الأحزاب وكذلك عن خيارات الأفراد

الذي يختلف باختلاف المواقع الاجتماعية للأفراد واختلاف تنشئتهم وبيئتهم وثقافتهم.

إن لكل نشاط تقنية خاصة وأدوات وإستراتيجيات تختلف من فرد إلى آخر، ويمكن أن تطرح هنا المسألة التقنية حلالا تكون هناك حيرة بشأن الوسائل الأكثر عقلانية وملاءمة، الواجب استخدامها بلوغ غاية معينة.

ذلك أن اختلاف الأفراد وتنوعهم حسب انتمائهم الثقافي الاجتماعي، جعل فيير يعتبر الحلية الأولى والأساسية في مقارنته التفهيمية التاريخية هو الفرد ومجموعة الأفراد في إطار البيئة الثقافية والمعاني الناتجة عنها، لذلك فهو يذهب إلى «التوظيف العلمي للمعاني الثقافية العامة للبيئة الاقتصادية - الاجتماعية للحياة الجماعية الإنسانية وأشكالها التاريخية للتنظيم».

هذا يعني أنه يعود باستمرار إلى التاريخ ويتبع الخصائص الثقافية المؤثرة على حركة الفعل الاجتماعي ليني بواسطة الفهم السببي نماذج مثالية تفسر المعطى الاجتماعي، وتوضحه علميا وموضوعيا، وهو يتبع جذور الظاهرة الاجتماعية وخصائصها عن طريق النماذج المثالية تاريخيا في الماضي وواقعا في الحاضر، فكان هناك تعاضدا وتكاملا بين علم الاجتماع والتاريخ.

شرح هذه الفكرة عالم الاجتماع ريمون آرون حين أشار إلى «أن التكامل بين التاريخ والسوسيولوجيا يظهر بوضوح من خلال مفهوم النموذج المثالي والذي هو بشكل ما مركز أطروحة ماكس فيير، فهذا المفهوم يتموضع في نقطة تقاطع أفكار ماكس فيير. ذلك أن النموذج المثالي مترابط وملصق بمصطلح التفهم، بما أن كل نموذج مثالي عبارة عن تنظيم من العلاقات الواضحة المتتمة سواء إلى المجموعة تاريخية أو سلسلة من الأحداث. ومن ناحية أخرى فالنموذج المثالي مترابط مع خاصيات المجتمع والعلم الحديث، لمعرفة مسار العقلنة وفي الختام النموذج المثالي يفترن كذلك بالمفهوم التحليلي الجزئي للبيئة».

إن عودة فيير إلى التاريخ، وتتبع جذور الظاهرة

المتفصلين... وبالتالي فإن تفسير ظاهرة اجتماعية، يعني في جميع الحالات إعادتها إلى الأفعال الفردية الأولية التي تولفها. ولكي ينجح فيير في بناء السوسيولوجيا الفهيمية التي تعتمد الفرد ونشاطه كأساس تحليلاته وأعماله، فإنه يؤسس مفهوم النموذج المثالي كأداة تحليل تعينه على رصد أنشطة الفاعلين الاجتماعيين.

ب - النموذج المثالي كأداة منهجية :

النموذج المثالي هو «بناء فرضي لمجموعة من العلاقات الاجتماعية (نسق الفعل الاجتماعي، والتشكيل الاجتماعي) بحيث يمكن بواسطته تفسير هذه العلاقات سببيا وتفهميا. وهو ليس وصفا لتلك العوامل أو القوانين التي تعتقد أنها توجد بشكل «متوسط» على الرغم من أن هذه العوامل أو القوانين يمكن التوصل إليها بالاستعانة بالنموذج... وهو أداة تصورية ومنطقية يمكن الاستعانة بها في دراسة حالات واقعية تقارن بالخصائص التي يتضمنها النموذج وهو لا يقدم وصفا شاملا للظواهر الواقعية وبذلك فهو انتقائي». فرضي يتكون من وحدات يحددتها الباحث كأساس تنهض عليه عملية المقارنة.

إنه أداة نظرية - الهدف منها إبراز الروابط والعلاقات بين الظواهر الاجتماعية وهو إذ يعتمد عن الواقع إلا لكي يسهل استيعابه والسيطرة عليه. وبأيا كان النموذج المثالي سواء كان ذلك الخاص بالنشاط التقليدي أم بالنشاط المعاصر أم بالنشاط العقلاني قيميا أو غاليا، فهو ليس سوى صورة طوباوية معدة نظريا لتسهيل البحث. وعليه، نظل صحتة مشكوكا فيها أبدا، ولا تقاس فائدته إلا بعطائه في البحث.

إن الطبيعة لا تفكر، وليس لها حرية الاختيار، لذلك فإن الختمية فيها أكثر صرامة وثبات من علوم الثقافة والإنسان، وبدون فهم أهداف ومقاصد الفاعلين لا يمكن الوصول إلى الموضوعية العلمية وتفسير علمي دقيق وعميق للظواهر الاجتماعية والنشاط الاجتماعي

يستحق أن يُطرح: كيف أمكن من الأصل قيام الربطين التكيف مع الرأسمالية وبين العوامل الدينية».

إنّ هذه الثورة الاستيمولوجية التي صنعها ماكس فيبر أحدثت رجّة وزلزالا كبيرا أيقظ أتباع التيار الدوركايمي من غفوتهم، وخلصهم من غفلتهم، كما أنارت هذه الثورة الاستيمولوجية معالم الطريق لبروز وظهور عديد التيارات والنظريات السوسيولوجية في مراحل متقدمة ومتلاحقة في الفترة المعاصرة، ولعل أبرز ملامح هذه الثورة العلمية بدت مع السوسيولوجيا الأمريكية والفرنسية من خلال أعمال ميرتون وبارسونز وبيار بورديو وآلان توران. لقد فتح غير آفاق تطوّر السوسيولوجيا على مصراعيه، وكان من الرّواد الأوائل بعد دوركايم المؤسسين لأسس وقواعد علم الاجتماع. لقد يهرنا فيبر بأخلاقه العلمية، فهو بحق من الأوائل الحاملين لشعل التطوّر والتقدّم والعقلانية. وهو من دعاة التحرّر والتحديث والتكيف مع مقتضيات العصر ومتطلبات التنمية، يقول فيبر في هذا الصّدد: «من لا يكتب ~~تاريخه~~ مع شروط النجاح الرأسمالي يضي في طريق ~~التجربة~~ أو على الأقل يعجز عن التطوّر».

لذلك يمكن اعتبار أنّ ماكس فيبر قد أحدث نقلة نوعية وجوهرية في تاريخ السوسيولوجيا المعاصرة ومحطة رئيسية في تأسيس علم الاجتماع وقد أثر بشكل كبير في مسار علم الاجتماع عموما والتيار الدوركايمي خصوصا من خلال أعمال مارسال موس وهوريس هالبواش وغيرهم...

ج- تأثيرات التوجّه السببي التفهيمي:

ظهر هذا التوجّه السببي التفهيمي بوضوح ليسد الثغرات ونواقص المدرسة الدوركايمية، يقول دومينيك شنير Dominique Shapper في هذا الصّدد: «إنّ البرهنة السوسيولوجية كما يبتها جيّدا «جون كلود باسرون» Jean Claude Passeron تتأرجح بالضرورة بين القطب التاريخي والقطب التجريبي، بين التفهم التاريخي

الاجتماعية في جميع أبعادها الثقافية والاجتماعية، يجعله يتجاوز النظرة الأحادية التي طبعت سوسيولوجيا دوركايم وكذلك سوسيولوجيا كارل ماركس في تفسيره لظاهرة الرأسمالية اعتمادا على نظريته المادية التاريخية التي تركز على الجانب المادي والاقتصادي ودور الطبقة المالكة لرأسمال في سيرورة التغيير الاجتماعي، وينقد فيبر هذا الطرح الماركسي مستعملا نظريته الشهيرة التفهيمية التاريخية ليفسر النشاط الاجتماعي في شموليته ويعاظمه البعد الثقافي الاجتماعي مكانة بارزة في سيرورة الفعل الاجتماعي تاريخيا وواقعيا.

وكذلك فعل عندما رجع إلى الجذور التاريخية للرأسمالية فوجد أنّها تتوافق مع الأخلاق البروتستانتية وتحميدا للطائفة الكالفينية، فهذه القيم الأخلاقية تحثّ على العمل والكسب والشابرة والصبر والثقة والتشفّف والتنظيم. يقول فيبر: «إنّ ربّ الكالفينيين لا يترك أعمالا صالحة معزولة، بل حياة ملؤها العمل الصالح مدرجا في نظام معين».

وهكذا يبيّن فيبر النموذج المثالي البروتستانتية من خلال القيم والمعاني الدينية التي تؤدّر ~~حول العمل~~ في إطار هدف عقلائي محسوب ونظام دقيق هادف وواضح وليس عملا ظرفيا متقطعاً، بل في إطار خطة هادفة ومركزة وسمي دؤوب نحو الفلاح والعمل الصالح والكسب المتواصل. يشير فيبر في هذا السياق إلى هذه المعاني في نفس الدراسة حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية لبيني النموذج المثالي للرأسمالية ويقارنه بجذوره التاريخية من خلال النموذج المثالي للطائفة الكالفينية إلى ما يلي: «إنّ القدرة على تركيز الفكر واعتبار العمل واجبا أخلاقيا هما أمران متلازمان هنا بسهولة ومقتزمان بذهنية اقتصادية، تحسن حساب إمكانية الكسب الأكثر ارتفاعا مع قدرة السيطرة على الذات، وصبر من شأنهما رفع نسبة المردود بشكل ملحوظ. إنّها الرتبة الأكثر استعدادا لتقبل هذا التصوّر عن العمل، تتطلبه الرأسمالية. تضاعف التربية الدينية من فرص تخفي الحالة الراهنة للرأسمالية، إنّ سؤالاً

الجماعي. كما تمكن ماركس موس من خلال أعماله الانتروبولوجية من بناء تصوّر يرتكز حول كاتية الظاهرة الاجتماعية وتداخل العوامل الاجتماعية والتنوّع في التأثير على السلوك الاجتماعي بما في ذلك العامل البيولوجي والنفسى. ولعل من أخطر ما وُجّه لدوركايم كان على يد عالم الاجتماع جورج فورقيتش الذي اتهمه بالثألية والتحيز لمواقف فلسفية يريد إسقاطها على الواقع. يقول فورقيتش في ذلك: «من السهل علينا أن نبرز عدّة مصاعب ملازمة للتصوّر الدوركايمي، ونكتفي لإشارة إلى أبرزها: كان دوركايم يأمل في أن يساعد علم الاجتماع (الاستيمولوجيا) على تطوير نظرية سوسيولوجية للمعرفة (Les formes élémentaires P 111-112) دون أن يلاحظ أنّه كان ينطلق من فلسفة معرفيّة نصف كاتية- نصف هيفيّة- يستعيرها من صديقه هاملين (Hamelin). لقد وقع دوركايم في روحانيّة مفرطة (Hyper-spiritualisme) موخداً حتى التماهي بين العقل والمجتمع الذي كان يجهل توقّراته وتعارضاته الداخلية ولاسيما صراع الطبقات».

للمبالغة عالم الاجتماع لويس كوزر نقداً لدوركايم حيث يعتبره مثاليًا حينما تجاوز معطيات الواقع المتوّع، فليس هناك بعد واحد في المجتمع وهو التضامن الذي ركّز عليه دوركايم وأغفل ظاهرة الصراع الذي اعتبره كوزر محققاً للتكامل والتضامن في بعض أشكاله ولأنماطه. كما لم يؤكّد دوركايم كثيراً على دور النظرية والمبادئ الرياضية في تقدّم العلوم، والعلاقة الجدلية بين النظرية والتطبيق والطابع النسبي للعلوم والقوانين العلمية نسبة لنظرية النسبية لـ«أينشتاين» التي أثّرت في العلوم المعاصرة، بحيث تؤثر النظريات في الممارسة والتطبيق وتتعدّل بدورها بالتجربة والتطبيق. ذلك أنّ النظريات العلمية والمبادئ المنطقية والرياضيّة تُوظّر البحث وتوجّهه في دراسة الظواهر الطبيعيّة والفيزيائيّة والاجتماعية، وهذه الأخيرة بدورها تتعدّل وتتطوّر وفق نتائج البحوث التجريبية. وعموماً وفي الحتام فرغم إنجازات دوركايم الهائلة والكبيرة إلا أنّه بالغ في اتّجاهه

واستمارة البحث». إنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ هناك محطات كبرى تأسيسية وانطلاقة نوعية لمسار العلوم، تؤثر في الأعمال السوسيولوجية المستقبلية مثل تأثير دوركايم وماكس فيبر في علم الاجتماع الأمريكي، الذي اهتم بالدراسات الإيميريكية والميدانية وكذلك الاهتمام بالقيم والتصورات الجمعية والوظائف الاجتماعية، مثل ما أنجزه روبرت ميرتون حول الوظائف الظاهرة والوظائف الكامنة. وقد قال في ذلك: «إن الوظيفة الظاهرة للاستهلاك الاقتصادي هي الابتغاء، بينما يعتبر تحقيق الهيبة والمكانة الاجتماعية إحدى الوظائف الكامنة لهذا الاستهلاك» ونلمح هذا السلوك في مجتمعاتنا مثلاً حول نوعية السيارة، فكلما كانت السيارة أكثر فخامة ورفاهية دلّت على مكانة صاحبها ورفعة الاجتماعية.

فظاهرياً السيارة هي وسيلة نقل يتنعم بها في مجال المواصلات ولكن حسب منطق ميرتون لها وظيفة كامنة حيث تدلّ نوعيتها على المكانة الاجتماعية التي يحتلها مالك السيارة في المجتمع. والأمثلة عديدة حول هذه المسألة. كذلك نجد تأثير ماكس فيبر في أعماله تالكوت بارسونز حول دور القيم والقيم في المجتمع الاجتماعي ومدى إدراك الفاعل الاجتماعي لهذه القيم وربطه بين الأهداف والوسائل لتحقيق الغايات.

ومن هنا نلمح استفادة تالكوت بارسونز «Parsons» وأخذَه عن دوركايم في مرحلة أولى ثم تجاوزَه في مرحلة ثانية متأثراً بفيلسوفين حين أدخل دور الفاعل الاجتماعي وتفاعله مع المحيط والمواقف الاجتماعية «فالفاعل الاجتماعي لا يمكن أن يتم إلا إذا توافرت عدة عناصر هي: الفاعل والموقف بما يحويه من موضوعات فريضة واجتماعية والرموز التي من خلالها يتم التواصل داخل الموقف والمعايير التي توجه سلوك الفاعل وتضيقه» كما تعرّضت أعمال دوركايم للتقّد من قبل بعض تلامذته مثل أعمال موريس هالباوشر الذي أدخل العنصر النفسي في تحليله للظواهر الاجتماعية ومحا الانفصال بين الفرد والمجتمع وأسس نظرية الإنسان الاجتماعي انطلاقاً من ذاكرة الظاهرة النفسية الفردية إلى علم النفس

التي تهيكّل الممارسة في المجتمع. فما هي معاني هذين المصطلحين؟ وما هي أهداف بورديو من نحتهما؟

١ - مفهوم الهابيتوس :

إن مقصد بيار بورديو وهدفه من بناء هذا المصطلح هو تعديل النزعة التحديدية ونقد التوجه البنيوي الآلي. وسعى بذلك إلى تجاوز سلبيات التفكير البنيوي وثنائية الفرد والإطار الاجتماعي. لذلك فإنّ الهابيتوس هو جهاز يهيكل الوجود الفردي ويعمل داخل الأفراد. وهو نتاج لعملية انتقال البنية الاجتماعية وحلولها في الذات عبر عملية التربية والتنشئة الاجتماعية.

«الهابيتوس هو إذن مجموعة الاستعدادات المكتسبة ورواسم الإدراك والتقويم والفعل التي طبعها المحيط الاجتماعي في لحظة محدّدة وموقع خاص». أضف إلى ذلك: «إنّ الهابيتوس أي نسق الاستعدادات المكتسبة هو في الوقت نفسه منتج للممارسات وأصل الإدراكات وعمليات التقويم والأعمال». ومن هنا يمكن القول أنّ الهابيتوس يتوسّط بين العلاقات الموضوعية والسلوكات الفردية. إنّ «تأثير» الاستبطان والاستيعاب للشروط الموضوعية، وهو كذلك للممارسة الفردية، يقول بورديو: «بين نسق الضوابط الموضوعية ونسق التصرفات القابلة للملاحظة المباشرة يتدخل دائما طرف آخر كوسيط ألا وهو الهابيتوس مركز الالتقاء الهندسي للحميات وتحديد الاحتمالات والحظوظ المعيشة للمستقبل الموضوعي والمشروع الذاتي الطامع». لذلك فإنّ «عبارة ما بعد البنيوية تبدو مفيدة لوصف وضعية إبستمولوجيا بورديو وذلك حاصل بشكل خاص بفضل إدخال هذا التصوّر عن الهابيتوس». وهو ما أضاف بعدا جديدا في تفسير إعادة الإنتاج الاجتماعي. إذ لم تعد تخضع بشكل آلي إلى محدّدات موضوعية وحمية تحديدية، كما لدى دوركايم، الأمر الذي يقضي بالبعد الفردي والذاتي والأبعاد الرمزية والمعنوية التي تطبع سلوك العنّ الاجتماعي من خلال عمليات التربية وترسيخ عادات الطبقة الاجتماعية أو الشريحة الاجتماعية التي

المحافظ وأغفل عديد العوامل الواقعية كدور الأفراد والفاعلين الاجتماعيين، ومساهمة الصراع في التكامل والتغيير الاجتماعي. ولكن مهما كان الأمر فإنّ الجوانب الإيجابية في سوسيولوجيا دوركايم أثّرت وحفّزت أعمال علماء الاجتماع من بعده مثل إشتغال روبارت ميرتون حول مفهوم الثقافة والوظائف واللامعيارية وعلاقتها بالسلوك السوي والمنحرف. ودور القيم والمعايير في توجيه السلوك وحماية الفرد والجماعة عند باروسوز الذي يعتبر مع ميرتون من أبرز مؤسسي نظرية البنيوية الوظيفية.

• نقد بيار بورديو وغيره لدوركايم :

لقد أثّر دوركايم في أعمال بيار بورديو الذي أخذ عنه وتجاوزه بإضافة العنصر الذاتي وإستراتيجيات الأعوان الاجتماعيين. إنّ هذا الأخير صاحب نظرية البنيوية التكوينية قد أضاف الكثير بعد أن استوعب ليس فقط سوسيولوجيا دوركايم وإنما باطلاعه الواسع كذلك وانفتاحه على سوسيولوجيا كهلر ومارس وأنجاله لبني شتراوس وأساسا ماكس فيبر وغيره. الأمر الذي جعله يبدع ويضيف بعدا جديدا في تفسير وفهم الواقع الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية وإعادة الإنتاج الاجتماعي. فالظاهرة الاجتماعية لم تعد تخضع بشكل آلي لمحددات موضوعية وحمية صارمة، الأمر الذي يقضي بالبعد الفردي والذاتي والأبعاد الرمزية والمعنوية التي تطبع سلوك العنّ الاجتماعي. الذي يختلف حسب اختلاف الهابيتوس الطبقية والاستعدادات الفردية للقيام بدور معين في المجتمع واستعدادات مسبقة لممارسته. لقد أسس بورديو عدّة مفاهيم أقام عليها البناء النظري لمقارنته البنية التكوينية التي تجاوز من خلالها شبيّة وتحديدية دوركايم المفرطة وآلية البنيوية الفجة من هذه المقاهيم نخذ خاصة مفهوم الهابيتوس والحقل، وقد أقام علاقة جدلية بين هذين المفهومين، فإذا كان مفهوم الهابيتوس يركّز بالأساس على عنصر الفرد والبعد الذاتي، فإنّ مفهوم الحقل يؤكد على الأبعاد الموضوعية

تواصل تاريخياً، فيترسخ بذلك الهابيتوس الطبقي. لذلك فإن عملية التعميد والتنشئة الاجتماعية تختلف حسب اختلاف الهابيتوس الطبقية، إذ لكل طبقة أو شريحة الهابيتوس الخاص بها الذي ترسخه لدى أفرادها وتكون لهم نوعاً خاصاً من الاستعدادات والسلوك الذي يهتيمهم لممارسة معينة والقيام بأدوار معينة حسب طبيعة ونوعية هذا الإعداد المسبق والتربية المبكرة والمتواصلة والمتطورة، فتتمكن العون الاجتماعي من القدرة على التصرف الخلاق والتكيف الفعال.

فالهابتوس، إذن هو قدرة على التوقع والتصرف الخلاق كما عثر عن ذلك بيار بورديو في كتابه «شيء يقال». فالهابتوس الخاص بالفرد تكون لديه من خلال عمليات التربية الأسرية والتعميد على سلوكيات معينة داخل الطبقة التي ينتمي إليها، الأمر الذي يجعله يمتلك استعدادات مسبقة للممارسة، وسرعة فائقة على الفعل المناسب والتصرف الصحيح. وفي الأخير يعتبر هذا المفهوم الإضافة التي عدل بها بيار بورديو الطرح البنيوي، مؤسساً بذلك البنية التكوينية التي أعطت بعداً ذاتياً وفردياً، إضافة إلى «بعد الموضوعي» والتحديد. لذلك يمكن القول أن بيار بورديو من أهم المجددين المعاصرين، ومن أكثر علماء الاجتماع الذين أثروا بوضوح في النظرية السوسولوجية وأنتجوا إنتاجاً ثرياً وكتابات قيمة في ميدان علم الاجتماع، هذا بمجالة مفهوم الهابيتوس لدى بورديو، فما هي معاني ودلالات الحقل عنده؟

ب - مفهوم الحقل :

الحقل عند بيار بورديو هو نسق العلاقات والمواقف في ميدان معين أو مجال من المجالات الفكرية أو الاقتصادية أو التربوية أو الاجتماعية أو السياسية. وهو يفيد الاهتمام بالعلاقة أو العلاقات، على عكس التفاعل المتامي إلى عالم الذات والإحساس الفردي وحرياته، فإذا كان التفاعل يحيل إلى الذاتية أو دور الفاعل كفرد وشخصيته ومشاعره وخبراته. فإن الحقل

يحيل إلى البنية والتحديدية، أي الجانب الموضوعي، بمعنى أن الواقع عقلائتي ينتمي في شكل شبكة من العلاقات، وهو وجود موضوعي مستقل عن الأفراد. والحقل هو مجال لبسط النفوذ والقوة حسب حجم رأسمال والأرصدة والممتلكات التي تمكن من توظيفه لصالحه. وهو ليس مجرد أفراد مجتمعة تهتم بمجال معين، وإنما هو مجموعة العلاقات الموضوعية المترابطة الخاصة بذلك الميدان. كالحقل السياسي أو التربوي أو الفلسفي أو الديني ... لذلك فإن البحث عن الممارسة داخل الحقل تكون على ضوء الرساميل وتركيبته وحجمه ونوعيته، ومن هنا فإن العلاقات بين التنافسين والتبارين داخل الحقل تأخذ شكل ميزان قوى أو علاقة قوة وغلبة وسيطرة. الأمر الذي يجعل الرساميل والحقل متفاعلين ومتداخلين. وهي علاقة متغيرة مستمرة على مدى مسيرة اجتماعية، يتراكم فيها الرأسمال وتزداد الحجة والتدرب على الممارسة، لذلك يمكن إبراز هذه التداخلات من خلال هذه المعادلة التالية التي وضعها بيار بورديو في كتابه الشهير «التمايز» : «هابيتوس» (رأسمال) + حقل = ممارسة.

نلاحظ إذن مدى الارتباط والعلاقة الجدلية بين هذه المقاهيم، وذلك لتوضيح في نهاية المطاف وتفسير الممارسة التي تتكون من هابيتوس ورأسمال في إطار الحقل. وعلى قدر حجم الرأسمال الذي يحمله العون الاجتماعي ومن موارد ومكتسبات تؤهله حسب استراتيجية معينة تكون مكانته وموقعه داخل حقل محدد كفضاء له قواعده الخاصة وقوانينه التي توظفه وتنظم الممارسة وضوابطها، حسب نوعية الحقل، مثل الحقل الفلسفي أو الحقل الديني ... «كما لا يمكن المنافسة بين فيلسوف وجغرافي الاختلاف الزهانات والاستثمارات والقواعد، وبالتالي الحقل».

فالممارسة إذن خاضعة لقانون ولها مجال نشاط معين وقواعد مضبوطة ضمن فضاء من من الفضاءات الاجتماعية التي تتشكل من مجموعة المواقع والعلاقات المختلفة، المتنوعة والمترابطة. حيث يشغلها الأعران

إن توجه بورديو وأساس منهجه يتمثل في البعد العلائقي والانعكاسي، بمعنى أنه لا يقتصر على بعد واحد في مقارنته الظاهرة وموضوع الدراسة، وإنما يقيم علاقة بين الفردي والجماعي، بين الفردية والكلانية، بين البنية والفاعل الاجتماعي، بين النظرية والتطبيق، بين المنهج والموضوع، بين الهابوس والحقل. إنه باختصار يتجاوز التناقض والتضاد والقطعية بين هذه الثنائيات نحو العلاقة، نحو مزيج جديد لا يحصر نفسه في طرفي إحدى الثنائيات، كأن ينحاز إما للحتمية أو للحرية، إما للحقل أو الهابوس، هذا من جانب، ومن ناحية أخرى فإن مقصده يعلم الاجتماع الانعكاسي هو الانتباه واليقظة والنقد المتواصل للمنهج والنظرية، فهذه الانعكاسية، كما يقول بورديو: «تتطلب بالأحرى من الباحث أن يقوم بتفحص منهجه لمقولات الفكر اللامفكر فيها التي تمجد ما يمكن التفكير فيه وتحتم مسبقا ما يفكر فيه، في الوقت نفسه الذي توجه عملية التحقيق العلمي للبحث الاجتماعي».

لقد قاد هذا التوجه النظري لبورديو إلى تأسيس البنية التكوينية. ويعتبر مفهوم الهابوس والحقل من أبرز مكونات وعناصر هذه النظرية التي تجاوزت التوجه الدوركايي الأحادي الجانب، ذلك أن بورديو قد محا القطعية بين الهابوس والحقل، يقول في ذلك: «يعتبر مفهوم الهابوس والحقل أيضا مفهومين علائقيين من حيث أنهما لا يشتغلان كلياً إلا في علاقة أحدهما بالآخر».

لذلك يمكن القول أن إفراط دوركايم في نزعة التشتيتة واتحصاره في الاقتصاد على الحتميات مغفلاً دور الفرد والفاعل الاجتماعي جعله يهمل جانباً هاماً من مكونات الواقع الاجتماعي. ومن هنا فإن: «مفهوم الحقل والهابوس (السمت) يمكنان بورديو من أن يتخلص من المشكلة الزائفة المتمثلة في ثنائية التلقائية الفردية والإكراه الاجتماعي، الحرية والضرورة، الاختيار والإلزام، ويمكنانه أيضاً من أن يقصي في آن واحد كل الخيارات الثنائية المشتركة المتمثلة في الفردي، التحليل المصغر

الاجتماعيون المتنافسون والمتصارعون أين تفاوت مراتبهم ومدى قوتهم وسيطرتهم، سواء الرمزية المعنوية أو المادية أو الاثنين معاً. بحيث تكون العلاقة متممة بالتناقص، مسخرين في ذلك الأحجام المختلفة من الرأسمال من أجل التفوق والجدارة على أساس هذه المؤهلات والكفاءات سواء العلمية منها أو الاقتصادية أو الاجتماعية».

وذلك للقول والظفر بمواقع القيادة. وفي الأخير يمكن القول بأن الممارسة تختلف حسب الأصل والمنحدر الاجتماعي والانتماء الطبقي ومدى حجم الأنواع الثلاثة من الرأسمال وخاصة الاقتصادي منها والثقافي. ولعل أهمية دورها تكمن في الجمع بينها وتسخير أحدها لتنمية وكسب الرأسمال الآخر، وهذا تدخل استراتيجي العون الاجتماعي وتكتيكه. وكذلك دور الهابوس الطبقي في تحديد المسيرة التاريخية لممارسة الأعران الاجتماعيين داخل الحقول المختلفة في إطار علاقة تسابق وتنافس وصراع متواصلة، الغلبة فيه للأتوي والأفضل. بمعنى أن الذي يملك فيه أكبر حجم من رؤوس الأموال مجتمعة وموظفة وهادفة لتحقيق المصلحة والتفوق. يظهر بالمواقع القيادية والمكانة الأفضل.

ج - البعد العلائقي عند بورديو :

لقد نقد بورديو سلفه دوركايم بنظرته البنيوية التكوينية، ويمكن اعتباره من المؤسسين الرئيسيين المعاصرين لنظرية سوسيولوجية متميزة من حيث المنهج والموضوع بعد إحدائه لقطعية إستمولوجية مع الطرح الدوركايي، خاصة بإعادة الاعتبار لدور الفعل الإنساني والفردي داخل بناء المجتمع، حيث يوازن بين الذات والموضوع. نجد هذا المعنى في كتابه «جواب أو أجوبة»، حيث يقول: «أكد أن للمجتمع بنية موضوعية ولكن ليس أقل صحة من ذلك كونها صنعت أيضاً حسب التعبير المفضل لـ«شبنهور» من تمثيلات وإرادة الأفراد الذين لهم معرفة عملية حول العالم ويستمترون هذه المعرفة العملية في نشاطاتهم العادية».

(بلومر، كولمان) والتحليل المكبر وهي الخيارات التي نجرّ معها فلسفة للوجود الاجتماعي مستقطبة وثنائية.

لقد تأثر بيار بورديو بإيستيمولوجيا فاستون باشلار حين تجاوز ثنائية النظرية أو التجربة، وأكد على أهمية الحالة الوسطية بين العقل والتجربة ليقم بينهما جدلية وحركة صعود وهبوط بين الاستقراء والاستنباط أو بين التحرية والنظرية متجاوزا التناقض بينهما ليحدث تناسقا إيجابيا ومشعرا قائما على النقد البناء وعلى أسس منهجية تقطع أولا مع الحس المشترك والزّأى الشائع نحو بناء إيسيمولوجي ومنهج علمي دقيق في نسق منطقي يتكوّن من ثلاث خطوات: «القطع - البناء - التحقق من الوقائع أو النتائج».

ويؤكّد بورديو مرّة أخرى هذه العلاقة الجدلية بين النظرية والتجربة حين قال: «إنّا نتطلع إلى ما يمكننا القول في علم الاجتماع بما قاله باشلار في الميراث الاختيارية وهو أنّه قد ولّى زمس الطريبات المفصلة والمتفكّلة كما ولّى أيضا زمن التجارب المنزلة ذات الطابع الطريف، أي أنّ الفرضية أصبحت اليوم محض مرّكة... لا نستطيع التجربة في أيّ حال من الأحوال أن تنقض فرضية معزولة إذ لا بدّ لها من أنّ تتعامل مع متكوّن نظري متكامل».

إنّا نجد جذور تصوّر بورديو حول هذه المسألة في إيسيمولوجيا فاستون باشلار، حين قال مثلا: «بما أنّ المعرفة الموضوعية غير مكتملة إطلاقا، وبما أنّ المواضيع الجديدة تأتي دائما لتقديم مواضيع سجالية في الحوار بين العقل والأشياء، فإنّ التعليم العلمي، إذا كان حيا سيمتدّ برتته من جزّاء مدّ وجزر التجريبية والعقلانية، إنّ هذا التعاقب أكثر من واقع. إنّهُ من ضرورات الدينامية النفسانية. لهذا فإنّ فلسفة تجمّد الثقافة في الواقعية أو الإسمانية (Nominalisme) تشكّل أخطر العقبات أمام تطوّر الفكر العلمي».

إنّ أهمية الحوار بين العقل والأشياء أو بين التجريبي والعقلاني لا نجد لها صدّى كبيرا في فكر دوركايم، ذاك

أنّ هذا الحوار بين النظرية والتجربة فجّر عدّة مفاهيم وأحدث نقلة نوعية بلغت أوجها مع سوسيولوجيا بيار بورديو التي انفتحت على عديد المشارب الفكرية والنظريات الاجتماعية، ولم ينحصر في بوقّة التفكير الأحادي. من ذلك نجد افتتاح بيار بورديو على سوسيولوجيا ماكس فيبر الذي يولي أهمية لدور الفاعل الاجتماعي وللبناء النظري من خلال مفهومه النموذج المثالي الذي اعتمده في المقارنة ومعالجة الوقائع الاجتماعية. كما نجد لديه صدّى لدوركايم وكارل ماركس حين استعار منهم وطوّره من خلال مفهوم الحقل مسألة الموضوعية والحتمية ومقتضيات أو ضرورات بنية الواقع الاجتماعي. إلّا أنّ بورديو أقام حوارا بين بنية الحقل وعلاقات الفاعلين والأعوان ودورهم داخله بواسطة مفهوم الهابitus أو نسق الاستعدادات التي تنطبع في ذوات الأعوان الاجتماعيين. وقد استفاد بورديو من إيسيمولوجيا باشلار كما ذكرت سابقا، حين ساوى وأقام علاقة حوارية بين العقل والتجربة، ونجد هذا المعنى عند باشلار حين قال: «الخلاصة أنّ العالم المعاصر يحشد علمي فهم رياضي للمدرك الظاهري ويبدّل جهده ليشاوي في هذا المجال، بين العقل والتجربة. وإنّ ما يستعري مشابه لم يعد الظاهرة العامة، بل الظاهرة العضوية التي تحمل طابع جوهر وشكل، وتكون بهذه الصفة مفتوحة أمام الفكر الرياضي».

لقد أثرت إيسيمولوجيا باشلار في مسار تاريخ العلوم عموما الطبيعية منها كالفيزياء والكيمياء وامتدّ أثر ذلك إلى العلوم الاجتماعية وغيرها، ونلمس ذلك لدى بيار بورديو مثلا الذي استفاد بإفتتاحه وإطلاعه على سابقه مثل ماركس ودوركايم وماكس فيبر وكذلك السوسيولوجيا الأمريكية وخاصة نظرية المدى المتوسط التي اقترحها روبرت ميرتون وهي نظريات أقلّ تجريدا من النظريات الكبرى، وتولي أهمية للمفاهيم الإجرائية وتحدّث التكامل بين النظرية والبحث. جاء في مؤلّف «تيرنز» بناء النظرية الاجتماعية ما يندم هذه الفكرة ويبرز مفهوم وأهمية النظريات المتوسطة المدى التي اقترحها ميرتون، «تقدّم لنا نظريات المدى المتوسط

أيضا أن يُنجز العمل النظري نفسه إزاء المضامين الرمزية للتغير الاجتماعي، لأن التغير لا يخصّ البنيات الاقتصادية وحدها، التي تتجلى في الدخل الاقتصادي، السكن، المعيش اليومي، بل هو يتسم ليشمل البنيات الرمزية والقيم والأحكام والسلوكيات.

إنّ عملية إنتاج النظريات والمقاربات السوسيولوجية بقيت حكرا على العالم الغربي أساسا، وذلك لعدد الاعتبارات ليس هنا مجال ذكرها لعل أهمّها التفوق العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والاجتماعي والمخضاري، والتطور اللاتكافؤ، والذي تزداد فجوة يوما بعد يوم.

وما لم يقع القطع مع الفساد والاستبداد والإقصاء والتهميش نهائيا للمختصين في البحث العلمي عموما وعلم الاجتماع خصوصا، فإننا لن نستطيع حتى مجرد مواكبة هذه التطوّرات والإنجازات العلمية للمجتمعات المتقدّمة. وسنظلّ عاجزين في ظلّ هذه الظروف المتردية إن بائيت على حالها على مواكبة مستوى الرّفقي والتقدّم الذي تنعم به شعوب ومجتمعات الدول المتقدّمة. لذلك فإنّ الأزمة المعرفيّة وغياب مشروع علمي يؤسّس لبناء نظريّات ومنهجية مفاهيم علمية تساعد على النهوض والانخراط في مسار الحضارة والتقدّم، تزداد حدة وتلقي بتداعياتها على جميع ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية. يشير إلى هذه المسألة عالم الاجتماع التونسي الدكتور منصف وناس شارحا بعض أبعاد أزمة المجتمع المغاربي حين قال: «لا يمكن أن تغفل ضرورة الإشارة إلى أنّ وجها من وجوه الأزمة في المجتمعات المغربية هو غياب منظومة اصطلاحية خصوصيّة تستجيب لحاجة هذه المجتمعات ومن ثمّ، فهذا الفراغ النظري هو مؤشّر على غياب النظريات التي تمكّنت من استيعاب واقع المجتمعات المغربية».

من هنا يمكن القول إنّ مزيد الاهتمام بشكل جذري بالاعتناء بالبحث العلمي في مجال علم الاجتماع يتطلب العمل الجماعي المؤسّساتي المختصّ والمستقّ والشامل والتكامل للتغلب على داء الصعف والقلة في الموارد البشرية والمالية والتنظيم الفعال والتعاون بين

دالات وحلولا نظرية ناجحة بدرجة أكبر من النظريات الكبرى لأنها تصاغ من مفهومات على أدنى مستوى من التجريد، وتكشف عن مفهومات إجرائية محدّدة تمجيدا واضحا، وتكوّن هذه المفهومات أحكاما وقضايا تعبّر عن علاقات بين متغيرات مشتركة لعدد محدود من الظواهر.

وأخيرا باحتصار شديد جاء بعد ييار بورديو عديد التيارات والأعمال المعاصرة منها مقاربة الدينامية التاريخية التي تهتمّ بالتغيّرات والحركات الاجتماعية ويزعمها ألان توران وكذلك التوجّه السوسيولوجي الذي يركّز على البعد البرافماتيكي وعنصر الفعل ويزعم هذا التوجّه كل من «لوك بولتونسكي» (Luc Boltanski) و«ولوران ثيفانوت» (Laurant Thevenot)، وقد أحدث هذا الثنائي قطيعة مع ييار بورديو وذلك من خلال سوسيولوجيا الأنظمة الموجّهة والمعبّاة والمهتمة بالجسد المزوّد بكفاءات وقدرات والمجابه لأشياء في صلب مسار الفعل. فالعلاقات الاجتماعية ليست بالضرورة مضبوطة حكرا على زاوية العلاقات بين الأشخاص، وإنّما هي كذلك تتوافق مع الأشياء.

إنّ هذا العرض الموجز لبعض تطوّرات السوسيولوجيا لا يقدّم نفسه على أنّه استوعب كل التطوّرات المعاصرة ولكن هو محاولة وملازمة أولى ركّزاتها/بها/خاصة على المقاربة التضمينية التاريخية لغير، والمقاربة البنيوية التكوينية لبورديو واكتفيت بالإشارات الموجزة لبعض التوجّهات الأخرى، وذلك لضيق الوقت والمجال راجيا أن تعقبها وقفات وأعمال أخرى لرصد ملامح تطوّر علم الاجتماع. علما وأنّ هذه الأعمال تطلب التمويل الكافي والانخراط الرسمي في مراكز البحوث العلمية العربية الخاصة لتطوير البحث العلمي في مجال علم الاجتماع والسعي للترقي به ليس على مستوى فردي فقط وإنّما في إطار عمل جماعي مؤسّساتي ومنسق، فنحن بحاجة إلى إنجاز وبناء النظريات العلميّة والبراديشمات حتى لا يبقى سجناء إنجازات وأعمال علماء الغرب فقط، رغم بعض المحاولات العربية الإسلامية، ولكن وكما قال الدكتور محمد شكري سلام: «لا يمكن لبحث السوسيولوجي أن يظلّ في ورده الكمي والكيفي حبيس ما هو ملموس وعياني، وذلك بتفسير وفهم الأشكال المادية لتغير الاجتماعي، بل عليه

ويمكن الإشارة لبعض هذه الاختصاصات على سبيل الذكر لا الحصر مثل: علم الاجتماع السياسي وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع الثقافي وعلم الاجتماع الترموي والصناعي والحضري والزيفي والأسري وغير ذلك من الاختصاصات.

وبما أنّ علم الاجتماع على هذا القدر من الأهمية في البحوث الاستراتيجية والمجالات الاجتماعية، من الناحية النظرية والتطبيقية فإنّ تعميمه في مجال التعليم العالي ويعدّ المراكز العلمية التي تشغل حول مسأله ونظرياته وقضايا المجتمع ومشاكله وتتدبّ المختصين في الميادين المذكورة آنفاً، أضحت اليوم ضرورة ملحة من أجل النهوض بمجتمعنا وتنميته والمساهمة الفاعلة محلياً ودولياً في الإنتاج والإبداع الفكري والعلمي لإثراء مسيرة علم الاجتماع في تاريخ الإنسانية وإبراز دورنا كأمة لها ما تقول وتشارك في بناء صرح المعارف والعلوم المعاصرة وتعمل كميرها على تطويرها.

جميع المختصين في إطار عام من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وفتح الأفاق للتطوير المتواصل. ويدون هذه العوامل الاستراتيجية الضرورية المذكورة آنفاً، لا يمكن إحداث التحوّل والتغيير الاجتماعي ومواكبة العصر وأخذ مرتبة لائقة في سلم تراتب الدول والمجتمعات على صعيد القوى العالمية.

خاتمة :

ختاماً يمكن القول إنّ علم الاجتماع شأنه شأن العلوم الأخرى، قد تطوّر بعد دوركنا من حيث المنهج والمضمون. وتقدّم بخطوات كبيرة، وتولدت عنه عديد الاتجاهات الفكرية والمقاربات النظرية، وكذلك عديد الفروع والاختصاصات الدقيقة والجديرة بالاعتناء والاهتمام من خلال مؤسسات رسمية ومراكز بحوث علمية تتدبّ المختصين في هذا المجال وتعمق البحث في الاختصاصات الفرعية والاستراتيجية والقيام بالبحوث الميدانية.

البيبلوغرافيا

قائمة للمراجع :

- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، طعة ثانية منقّحة ومزينة، بيروت لبنان، 1997
- فرانسوا شاتليه - أوليفيه دوهاميل إيفلين بيري، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد حرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طعة ثانية بيروت لبنان 2001
- دكتور عبد المصم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، طعة ثالثة، القاهرة مصر 2000
- الدكتور كميل الحاح، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لسان طعة أولى، بيروت لسان 2000
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة هؤاد كامل ومن معه، راجعها الدكتور نجيب محمود، دار القلم، بيروت لبنان.
- جان فرنسوا مورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة دكتور جورج ككورة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طعة أولى، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة 2000.
- فرانك بيلي، معجم كويل للعلوم الساسية مركز الخليج للأبحاث، طعة أولى دي - الإمارات العربية المتحدة 2004
- ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية ترجمة، عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة القلاح، طعة أولى القاهرة 1994.

- الموسوعة الفلسفية، لحة من العلماء والأكاديميين السوريين بإشراف م. زور نزال وب. يوديس، ترجمة سمير أسير دار الطليعة، طبعة سابعة، بيروت لبنان 1997.
- دكتور عبد المصم الخنسي، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية للنشر والتوزيع، طبعة أولى، القاهرة - مصر، 1990
- حيرار بن سوسن - جورج لابيكا، معجم الماركسية القدي، ترجمته حمادة، دار محمد علي للنشر ودار طعة أولى القلالي، صفاقس تونس وبيروت لبنان 2003
- ر. بودون وف. بوريكو، المعجم القدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة أولى، بيروت لبنان 1988.
- الدكتور خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، دار الفكر اللبناني، طبعة أولى بيروت لبنان، 1995

Dictionnaires Sociologie:

- Albin Michel, Dictionnaire de la sociologie, Encyclopédia Universalis, Paris 1998
- François Gesle - Michel Perrin - Michel Paroff - Pierre Tnpier, Dictionnaire des sciences Humaines, Sociologie, psychologie sociale, Anthropologie, Nathan Université, Paris, 1992
- Marzina Borlandi - Raymond Boudon - Mohamed Cherkaoui - Bernard Valade, Dictionnaire de la pensée sociologique, PUF, 1ère Édition, Paris, 2005
- Raymond Boudon - François Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, PUF, 1ère Édition 1982, 7ème édition, Paris, 2004
- Raymond Boudon - Philippe Besnard- Mohamed Charkaoui- Bernard Pierre de le Cuyer, LA ROUSSE, Dictionnaire de sociologie, Bordas, France, 1998
- Sylvie Mesure et Patrick Savidon, Le dictionnaire des sciences Humaines, PUF 1ère Édition, Paris, 2006

كتب دوركايم المترجمة

- إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، القاهرة، 1961.
- إميل دوركايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة د. سعيد سيمون، مراجعة د. فصيل الرعي، دار الفصبة للنشر، الجزائر، 2000.
- إميل دوركايم، في تمسك العمل الاجتماعي، ترجمة حاتم الحسني، النسخة النهائية لترجمة الروائع، بيروت، 1982.

المراجع العامة :

- آرمان كويليه، مدخل إلى السوسيولوجيا، ترجمة نبيه صقر، سلسلة زدي علماء، منشورات عويدات، ط 3، بيروت، باريس، 1988.
- آلان تورين، من أجل علم الاجتماع، ترجمة تيسير شيخ الأرض، مراجعة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1979.
- أنثوني غيدر، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم د. فايز الضياء، مركز دراسات الوحدة العربية طبعة أولى بيروت لبنان 2005.
- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من باروسنز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمود عصور سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب نقابية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1999
- ب - بورديو، ج - م. باروس، ج - م. شامبوردون، حرقه عالم الاجتماع، ترجمة د. نظير جاهل، دار الحقيقة، طبعة أولى، بيروت لبنان، 1993.
- نفولا نيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة د. محمود عودة د. محمد الجوهري - د. محمد علي محمد - د. السيد محمد الحسني، مراجعة محمد عاطف غيث دار المعرفة الجامعية الإسكندرية مصر 1990.
- يار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نحلة فريهر، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى، بيروت لبنان، 1992.

- بيرر روديو - ج د، فاكونت، أسئلة علم الاجتماع - في علم الاجتماع الاميكاسي، ترجمة عبد الحليل الكور، إشراف ومراجعة محمد بودودو، دار توفال للنشر، ط 1، الدار البيضاء المغرب 1997.
- تيودور فون أمرون، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كوتور، مركز الاماء القومي، بيروت لبنان
- جورج لوفريش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1986.
- جوليان فروند، سوسيوولوجيا ماكس فيبر، مركز الاماء القومي، لبنان،
- جوتنن فيمر، بناء النظرية الاجتماعية، ترجمة د محمد سعيد فريح، دار المعارف للنشر، الإسكندرية، مصر 1990
- د أحمد رايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف طعة ثالثة، مصر 1984
- د السيد الحسبي، نحو نظرية اجتماعية نقدية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لسان 1986
- د صلاح العزال، علم الاجتماع، المفهوم والموضوع والمنهج، دار الفكر العربي، القاهرة 1981
- د صلاح القوال، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، مكتبة غريب، القاهرة، 1982.
- د طبعات إبراهيم لطفي - د كمال عبد الحميد الزيات، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار غريب القاهرة، 1990
- د عبد العلي عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكاليات، التقنيات، المقاربات، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت 2007.
- د عبد الله أخريجي، علم الاجتماع للمعاصر، دار الطباعة الحديثة، ط 1، القاهرة، مصر، 1977.
- د علي الخوات، مبادئ علم الاجتماع منشورات الحامسة المفتوحة، طعة أولى طرابلس ليبيا بيروت لسان 1980
- د علي عبد الرزاق جلي، قضايا علم الاجتماع المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لسان، 1984.
- د محمود هودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- د ميل محمد توفيق السبوي، (سوسيولوجيا ونصاها علم الاجتماع - نظرية والمنهجية والتطبيقية، دار المطبوعات الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر 2000.
- د علي الخوات، علم اجتماع مدخل - كتاب إشكالات اجتماعية، منشورات جامعة الفاع، طعة أولى، طرابلس ليبيا 1982.
- د مرديت معتوق، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي العرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طعة أولى بيروت لبنان 1986
- د مرس جليل عمر، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، دراسة تحليلية ونقدية دار الأفاق الحديثة، طعة ثانية بيروت 1991
- د مهي سهيل المقدم، محاكمة دوركايم في الفكر الاجتماعي العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لسان 1992.
- ريدان عبد الهادي، التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره، دار غريب للطباعة طعة 3، القاهرة 1981
- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 44، الكويت، 1984.
- عبد السلام بنعيد الحادي - سالم يفتوت، درس الاستيمولوجيا - المعرفة الفلسفية، دار توفال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، المغرب 1985
- عبد الله إبراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، دراسة في فلسفة العلم الاستيمولوجي، المركز الثقافي العربي، طعة أولى، بيروت لبنان، 2005
- عبد الله إبراهيم، البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، للمركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،
- عبد الهادي أحمد الجوهري - علي عبد الرزاق إبراهيم، المدخل إلى المناهج وتصميم البحوث الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية مصر، 2002.
- علي عبد الرزاق جلي، تصميم البحث الاجتماعي، الأسس والاستراتيجيات، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1986

- علياء شكري، علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، دار الكتاب للتوزيع، ط 2، مصر 1979
- عمر من حليل، الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، دار الأفاق الجديدة، بيروت لبنان، 1983
- عمر من حليل، نظريات معاصرة في علم الاجتماع، دمشق، 1997.
- غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة د. بسام الهاشم، ط 1، بيروت لبنان 1984.
- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي - مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، ترجمة د حليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 4، بيروت لبنان 1989.
- كاترين كولبو، تيلين، ماكس فير والتاريخ، ترجمة د جورج كورن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طعة أولى، بيروت لبنان، 1994
- كريستيان بودلو، روحية أستانبليه، دوركايم والانتحار، ترجمة أسامة الحاج، طعة أولى بيروت 1999
- لسي، كارل ماركس وملعبه، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1978
- ماكس فير، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،
- محمد عاطف عيث، تاريخ النظرية في علم الاجتماع واتجاهاتها المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر 1984
- محمد عاطف عيث، علم الاجتماع دار المعرفة الجامعية والإسكندرية، مصر 1986.
- محمد علي محمد، المفكرين الاجتماعيين، قراءة لأعمال خمسة من أعلام علم الاجتماع العربي، دار النهضة العربية بيروت 1982
- محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، الروايات والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية مصر 1989
- مصطفى الحناش، علم الاجتماع ومدرسه، تاريخ الفكر الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1977
- هنري لوفير، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1971
- فاستون بوتول، تاريخ اسوسولوجيا، سلسلة دقي علم، ترجمة د محمود حلي، منشورات عويدات، طعة ثانية بيروت 1984.

مراجع باللغة الفرنسية

Bibliographie De Durkheim

- Emile Durkheim ; Les règles de la méthode sociologique, PUF 1968
- Emile Durkheim, de la division du travail social PUF, 1960
- Emile Durkheim, le suicide, PUF 1981.
- Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse PUF 1985
- Emile Durkheim, Leçons de sociologie, PUF, 2ème Ed. France 1995.
- Emile Durkheim, « L'éducation morale », PUF, Paris, 1978
- Emile Durkheim, «Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, M. Rivière, Paris, 1966
- Emile Durkheim, Sociologie et philosophie, PUF, Paris, 4974
- Emile Durkheim, Education et sociologie, PUF, 3ème édition, Paris, 1992

Bibliographie générale

- André Robinet, La philosophie Française, Que – sais-je ?, 3ème édition, PUF, Paris, 1977
- Dominque Schnapper, La compréhension sociologique Démarche de l'analyse typologique, P U F, Paris, 1999
- Essé Amouzou, La sociologie de ses origines à nos jours, l'Harmattan, Paris, 2008
- François Chazal, Aux fondements de la sociologie PUF, Ied, France 2000.
- François De Petleau, Méthodes en Sciences Humaines, la démarche d'une recherche en sciences

humains - de la question de départ à la communication des résultats, De Boeck, 4ème édition, Canada, 2005.

- Gerard Noiriel, Introduction à la socio- histoire, édition la découverte, Paris, 2006
- Gilbert Durand, Les grands textes de la sociologie moderne, Bordas Paris 1969
- Gilles Ferreol, Histoire de la pensée sociologique, Armand Colin, Editeur, Paris 1994
- Hervé Barreau, L'épistémologie, Que - sais-je ?, PUF, Paris, 1992
- Jean-Christophe Marcel, Le Durkheimisme dans l'entre deux guerres P U F, Paris, 2001
- Jean Duvignaud, Durkheim, La vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, PUF Paris 1965
- Jean Louis Loub et Del Bayle, Initiation aux méthodes des sciences sociales, l'Harmattan Paris 2000
- Jean Michel Bethelot, Sociologie Epistémologie d'une discipline - textes fondamentaux, Editions De Boeck université 2ème édition Belgique, 2004
- Jean Pierre Durand et Robert Weel, sociologie contemporaine, édition vigot paris 1989
- José A. Prades, Durheim que sais-je PUF 1990
- Madeleine Grawitz, Méthodes des sciences sociales, Dalloz 10 ed Paris 1996
- Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, PUF 4 édition, Paris, 1991
- Merton (Robert K), Elements de théorie et de méthode sociologiques, Paris, 1965
- Michel Dubois, Les fondateurs de la pensée sociologique, France 1993
- Monique Hirschhorn, Max Weber et la sociologie française, éditions L'Harmattan, Paris, 1988
- Natalie Rigaux, Introduction à la sociologie- par sept grands auteurs, Editions De Boeck Université, 1ère édition, Paris, 2008
- Philippe Corcuff, Les nouvelles sociologies, Armand Colin, 2ème édition Paris, 2007
- Pierre Bourdieu avec Loïc J. D. Wacziarg, Réponses pour une anthropologie réflexive, édition Seuil, Paris, 1992.
- Pierre Bourdieu et Jean Claude Passeron, Les héritiers, Les étudiants et la culture, Edition de Minuit, Paris, 1964
- Pierre Bourdieu, Choses dites, Edition Minuit, Paris 1987
- Pierre Bourdieu, Question de sociologie, Edition Minuit Paris 1984, Editions Tunis, 1993
- Pierre Bourdieu, Sens pratique, Edition Minuit, Paris, 1980
- Pierre Bourdieu, La distinction critique sociale du jugement, Tome I et II, Les éditions de Minuit, France, 1972, Cérès éditions, Tunis 1995
- Pierre Jean Simon, histoire de la sociologie, PUF, 1er édition 1991, 2ed France 1997
- Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Cérès, ed. 1994.
- Raymond Boudon, Les méthodes en sociologie, Que - sais-je ?, 9ème édition, PUF, Paris, 1993
- Robert Compeau, et autres, Individu et société- introduction à la sociologie, Gaetann Marin, éditeur 2ème édition Paris 1998
- Robert de ROUX, Histoire et sociologie en France, de l'histoire science à la sociologie Durkheimienne, PUF 1998
- Weber (Max), Essai sur la théorie de la science, Paris, 1965
- Weber (Max), Economie et société, Traduction Julien Freund et autres Librairie Plo, France, 1971

الروائي (المنوبل) ماريو فارغاس يوسا والحرية المغلولة

حسب الله يحيى / باحث، تونس

وعلى الرغم من الاختلاف الكلي بين الروائين إلا أنهما تكشفان عن حقائق وأبعاد مهيأة لقضائح الغرب وتوجهاته الآ إنسانية وإن (الفرد بصفته ضحية للمجتمع) وأن مجتمعات (أمريكا اللاتينية تحمل كل أمراض العالم الثالث) كما أن الشخص عد يوسا بريء ومخدوع على نحو ما. هذا يؤدي إلى إفساده وسقوطه وموته في أغلب الأحيان وفي (من قتل موليرو) : يقع الشخص ضحية المصالح الطبقية الطفلية في المجتمع، أو التي يسميها يوسا (القطط السمان) وهذه الطبقة تبيع سفك الدماء من أجل تغطية جرائمها ضد الأبرياء الأمنين.

كما يشير إلى ذلك د. حامد أبو أحمد وهو يقدم ترجمته لرواية : (من قتل موليرو ؟) .. ويضيف إن النقاد المتخصصين في أدب يوسا كونه يشتمل على خمسة مستويات للواقع هي :

- المستوى الحسي / ويتسم بالموضوعية، وزمنه التاريخي.
- المستوى الأسطوري / وفيه نقض للزمن التاريخي، ويعتمد إلى كل ما هو خارق .. وكأنه واقع.
- مستوى الحلم / سريلي، فنتازي، لا شعوري.
- كابوسي، وزمنه نفسي.
- المستوى الميتافيزيقي / فلسفي.

ما الذي يجعل من الفكر والأدب في أمريكا اللاتينية مصدر إثارة للجدل والاهتمام منذ أربعة عقود .. وحتى الآن ؟

هل وجدت الشعوب الفقيرة ملامح من حياتها في هذا النتاج الفكري ؟ وهل كانت الغرابة والذخيلة المحزنة هي الأساس في هذا الانتباه ؟ وهل كان الواقع الاضطهاد الذي مارسه الغرب وبخاصة الولايات المتحدة ضد شعوب أمريكا اللاتينية .. حضور في تشكيل هذا الاهتمام ؟

هل كانت الجوائز العالمية وبخاصة جائزة نوبل التي منحت لأكثر من أديب من أدباء أمريكا اللاتينية .. هي السبب في التركيز على قراءة النتاج الذي يعاني من عزلة وغياب تام مارسه الولايات المتحدة الأمريكية لتغيب كل هذا النتاج الفكري والإبداع العالمي ؟

هذه الاسئلة وسواها مجتمعة يمكن أن تثار ونحن نتناول فكر أمريكا اللاتينية وأدبها من خلال أحد الاعلام هناك .. الكاتب الروائي البيروفي : ماريو فارغاس يوسا، المولود في البيرو عام 1936، والذي قرأنا له عدة قصص قصيرة ولقاءات صحفية، كما قرأنا روايته التي أثارت الكثير من الاهتمام (من قتل موليرو) ومن ثم روايته الطويلة والمهمة (البيت الأخضر).

جبهة غامضة :

كما يراها المؤلف في بلده - البيرو - يراها في بلدان أمريكا الأخرى).

ويرى مترجم الرواية أن (البيت الأخضر هو المأخوذ الذي أقيم على حدّ بين الغابة والصحراء وهي البدعة التي جاءت إلى المدينة كما جاء الأوربي إلى العالم الجديد) إنه الفساد والتعفن الذي يتناسخ فسادا وتعفنا، إنه رمز وصورة عن الفساد والتفكك الاجتماعي والاقتصادي القائمة في البيرو حسب . . وإنما في هذه العلاقات ذاتها في عموم أمريكا وضييف رفعت عطفة/ المترجم : (تبين لنا رواية البيت الأخضر إن هذا الفساد والتعفن ناتج عن فساد وتعفن وضياع القيم الإنسانية في قوى المجتمع السائدة، وهي هنا الكنيسة والعسكرية والمدينة التي يلاحظ تحالفها وتداخلها منذ الصفحة الأولى من الرواية، وهو تحالف قائم على أساس قانون الغاب : أما أن نأكل أو نؤكل وللأقوى الحظ الأوفر).

وعلى وفق هذا الاتجاه يعتمد يوسا في أعماله الروائية إلى الزائف البطل عن حياة الحرية الزائفة في المجتمع الأمريكي ونحو حياة فيه إلى من هو أقوى وليس لمن هو أحق وأهم وأجدر وأنقى وأفضل وأبيل . . فكل هذه (القيم) باتت ملغاة من ذهنية الأمريكي الباحث عن تفرد (سوير ماني) مضاد وقامع لحرية الآخرين ضد أحقية وجودهم في الحياة أصلا . . وإذا كان يوسا قد ركز في كلا الروايتين على الجريمة المرتبطة بالجنس . . فلماذا يريد أن يقدم على العواطف الإنسانية بوعيتها الكلي لا بامتلاء هذه العواطف وتجربتها من إنسانيتها تحت ضغوط الرغبة الملحة والحرية السالبة والقيم الغائبة والأحرف المضطربة . . كما أن لفصاحته والصور التي قد تبدو في هاتين الروايتين مكشوفة فإن يوسا لم يرد من استخدامها إنجاز عمل روائي فضائحي مثير وضاح، إنما كان يريد أن يضع أمام القارئ صورة معرفية بطبيعة الممارسات اللا إنسانية التي تقتل العواطف وتلغي إنسانية الإنسان في الحب والجنس والحياة وحرية التفكير .

يرى غالي شكري أن رواية : (من قتل موليرو) قائمة على (البحث عن جريمة غامضة، تشارك في صياغتها بيوت الأمريكيين وكبار الموظفين في الهيئة الدولية والقاعدة الجرفية والتقطط السمان) وإن الرواية على وفق ذلك (ليست ذات قوام ثابت مستقيم نهائي، وإنما هي بنية متحركة متعددة الأوجه نسبية).

وإذا كان التنديد المضاد قد بدأ بعد لترجمة هذه الرواية في مصر، فلماذا السبب يعود إلى حاجز الحرية الذي لا يتيح لمل هذا العمل أن يكشف ويوضح المجتمع الأمريكي الذي يعاني من فساد واضح يبيع لنفسه عمارسة الجنس حتى مع المحارم . . ومن أجل إشباع الرغبات يمارس القتل والجنس اللذين تفضح عنهما صفحات هذه الرواية . . والتي لا يسوغ وجودها سوى فضائحية المجتمع الغربي وأدائه وسلوكه غير المشروع.

هنا تكون الرواية قد أثارت ضجة ضد مجتمع منهار بعد أن فقد كل القيم وتجاذ كل الأعراق من أجل الملذات التي تشكل حرية سلبية إلى نوعيتها قيم راسخة للإنسانية الإنسان . . ولم يتم يوسا إلا بقصص واستهجان هذا الأسلوب . . فهل يمكن لنا الكشف عن مثل هذا الأسلوب وأن نعرّبه كلياً بغية خلق صدمة أمام القارئ لتأكيد فداحة ما جرى من جرائم ؟

في رواية : (البيت الأخضر) نثين أن الحضرة هنا تعادل الطبيعة بكل ما تحمله من بهجة، والفتاة (بونيفيشيا) تجسد واضح للنقاء . . إلا أن هذه الطبيعة الزاهرة الخلاقة وهذه الفتاة الحية البريئة . . يتم تلويث شرفها وقتل نقاء الطبيعة فيها من قبل صديق زوجها . . يسقطها ثم يقودها إلى بيت ستيو السمعة (البيت الأخضر) وقد جاء في تقديم الرواية بوصفها تشكل (انتقال الإنسان - الأمريكي بالدرجة الأولى من البراءة التي فطر عليها حديث يداس شرفه وتنتهك حرمانه قتموت فيه كل عاطفة إنسانية) وإن (البيت الأخضر هو بكلمة، صورة مصغرة عن أمريكا

قطبان متناقضان :

يقول فرانس رادتش في تقديم حوار مع يوسا :

ألا يشكل الأدب والسياسة قطبين متناقضين في بلدان أمريكا اللاتينية ؟ لقد كان الشاعر الشيلي نيرودا دبلوماسيا، كما هو الحال مع كارلوس فويتشس، وفي عام 1948 انتخب الكاتب رومولو غاليفوس رئيسا لجمهورية فنزويلا .

وفي 8/4/1990 خاض يوسا انتخابات رئاسة جمهورية بيرو.. وفشل، وقد برر يوسا فشله كون لغة السياسة لغة جافة وأنه لو تم انتخابه لتحول ليس إلى قاتل حسب - كما يقول - بل إلى (مجرم) أيضا وراء مجازفة بمئة ككاتب).

إلا أن هذه المسوغات لا يعتد بها كثيرا، وإلا كيف يبرر حكما ديمقراطيا لسلفادور الليندي الذي جرى اغتياله مثلا ؟ وما هو موقفه من حكم كاسترو ؟

وإذا سلمنا بما قاله.. فكيف نسلم بتقص كلامه المضاد للسياسة لصالح الأدب.. ليقال **الأدب ككتابة جميلة** ثم ماذا نعد أدبه إذا ما أبعدنا عن السياسة ؟

وحين يضي الصحفي الألماني فرانس رادتش في حوار مع يوسا متهما إياه كونه (مفكرا متذبذبا).. يجيب يوسا :

(أنا لا انحاز إلى ما هو موجود، أنا أحاول تغييره). وفي حديث آخر يقول يوسا :

(وظيفة الكاتب في أمريكا اللاتينية محددة، كامل التحديد فكون الإنسان كاتباً في أمريكا اللاتينية يعني أنه يتحمل مسؤولية تكاد تكون اجتماعية حصراً، في حين أن مسؤولية الكاتب الوحيد في البلدان المتقدمة هي مسؤولية شخصية فنية، ومسؤولية عمل أدبي يغني الثقافة والحضارة) ويضيف :

(الأدب في أمريكا اللاتينية مسؤولية وثورة أولا.. وإن الروايات والمسرحيات والقصائد مرايا يرى فيها أبناء

الشعب وجوههم وآلامهم، إلى جانب ذلك فإن يوسا يرى أن (الأدب لا يبرهن بل يكشف، والأفكار فيه أقل أهمية من الهواجس والحدوس).

كما أنه يرى : (أن الروايات العظيمة سوف تزدهر بالقبض حين يكف الواقع عن إعطاء معنى محدد وواضح لجماعة تاريخية) ورأى الكاتب أن يوسا من : (الذين استطاعوا نقل أحاسيس متطورة عن هذه الجماعات التاريخية).

ويشير يوسا في دراسة له عن : (الرواية والواقع في أمريكا اللاتينية) : (كانت الرواية شيئا مخظر محاكم التفتيش تداوله في المستعمرات الإسبانية، فقد اعتقد القائلون على هذه المحاكم أن الرواية تمثل خطرا يحدق بمهيب الهنود الروحي، وكذلك بسلوكهم الأخلاقي والسياسي وهو اعتقاد كان لهم الحق كل الحق في الذهاب إليه ويتمتع علينا نحن معشر الروائيين أن نكون شاكركم للجميل الذي أسدته إلينا محاكم التفتيش الإسبانية، إذ سبقت كل النقاد إلى اكتشاف الطبيعة المدمرة، على نحو **بجني للهن الروائي**، وكان المخظر يشعل قراءة الروايات ونشرها **المستعمرات**، ولم يكن هناك من سبيل للحيلولة دون تهريب عدد كبير منها إلى بلادنا، فنحن نعلم أن النسخ الأولى من رواية : (دون كيهوته) قد دخلت أمريكا فجأة في براميل التنبذ ليس بمقدورنا إلا أن نحلم بمزيد من الحسد بنوعية التجربة هذه).

ويشير يوسا إلى إلغاء الروايات استمر لمدة ثلاثة قرون.. ذلك أن الهدف الذي سعى إليه القائلون على محاكم التفتيش إلى تحقيقه، هو مجتمع خال من مرض الخيال الروائي.

وعلى وفق ذلك التزم يوسا في كتابة روايات تمثل : (صورة عن الحياة الواقعية وعادات الناس وتقاليدهم وعن العنصر الذي كتبت فيه بعيدا عن لغة الرومانس الرقيقة والمنمقة التي تصف ما لم يحدث أبدا وما لا يحتمل حدوثه مستقبلا) - كما يقول يوسا نفسه - .

إن يوسا . . كاتب روايات سياسي يلين أساليب القمع

وحجب الحريات ويقف على الضد من المواطف المذلة
لقيم الإنسان ..
ونحن بأساليب متعددة المستويات والصور نمثها
والعنف والشر وكل ما هو لا إنساني ..

المصادر والمراجع

- ماريو فارغاس يوسا / من قتل موليرو ؟ ترجمة وتقديم د . حامد أبو احمد، سلسلة . الروايات العالمية
الهيئة المصرية 1988
- ماريو فارغاس يوسا، (البث الأحصر) ترجمة رفعت عطفا، سلسلة روايات عالمية (33) - وزارة
الثقافة دمشق 1991
- غالي شكري، من لا يقتل ماريو فارغاس يوسا ؟ محلة . الناقد، لندن العدد الرابع، ت 1/ تشرين الأول
1988 والسنة الأولى.
- هرنس واديس . الأدب والسب في بيره . ترجمة عامر محمود، مجلة «ما» عربية، آب 1991 السنة (16)
- من محاضرات اليوم ك.د. قد نفاذ في مركز حرج - موبيلو في تونس وبرحمت إلى العربية وقد قرأها
بمناوين مختلفة في الصحف العربية الآتية :
- جريدة تشرين السورية تي 10/2/1997
- جريدة المحور / المغربية تي 18 نوفمبر 1999
- جريدة أنوار الثقافي / المغرب تي 28 غشت 1986
- ماريو فارغاس يوسا، رواية أمريكا اللاتينية، التراكيب الاجتماعية ترجمة : د. خيرى عبد الزيدى، جريدة
القادسية، بغداد تي 9/8/1988
- ماريو فارغاس يوسا، الرواية والواقع في أمريكا اللاتينية ترجمة : كامل يوسف حسين مجلة الأقاليم -
بغداد ت 1/1/1989
- ماريو فارغاس يوسا، الرواية صورة الحياة الواقعية، ترجمة محمد درويش، جريدة الجمهورية، بغداد
في 2/3/1989
- راجع كاتب هذه الدراسة المرجزة كتاب : (أدب أمريكا اللاتينية الحديث) تأليف : د. ب. خالفر، ترجمة
محمد جعفر داود - بغداد ط 2/80 وكتاب : (أدب أمريكا اللاتينية قصايا ومشكلات) تنسيق وتقديم
سيرافيمادث مولوبو، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، الذي يقع في جزئين، الكويت 1983/177
ووجد أنهما يقدمان تفاصيل شاملة لأدب أمريكا اللاتينية وهي مهمة بالتأكيد إلا أنهما لا يتحدثان دراسته
الخاصة يوسا بالذات . . لذا اقتضى التنويه

إسماعيل التميمي أستاذ أحمد بن أبي الضياف وأحد أهم مصادره التاريخية

بحلول عزونة/ جامعي، تونس

ولن نهتم اليوم إلا بعنصر واحد من حياة وإنتاج إسماعيل التميمي ألا وهو علاقته بتلميذه المؤرخ الكبير والمصنف أحمد بن أبي الضياف، وبالمختص بما تركه الأستاذ في بضعات في طبع التلميذ وميولاته واهتماماته والأجور بين التراجيم والتاريخ ومن أجل إظهار ذلك ستولى دراسة عدد من المسائل التي تبين ما ذهبنا إليه معتمدين أساساً تاريخ ابن أبي الضياف بمجلداته الثمانية.

2- ابن أبي الضياف ومنطلق حياته المخزنية:

لعل من أول ما خط ابن أبي الضياف رسالته حول العشر، وكان ذلك بتاريخ 22 سبتمبر 1827 م. وقد استكتب لأول مرة أواخر أفريل من نفس السنة.

ومحتوى الرسالة، قرار الباي بإبطال حرز الزروع (3) والدلول عن الحذين وتعويض ذلك بضبط المكاييل بالوية.

واستشهد ابن أبي الضياف بفتوى شيخه إسماعيل التميمي وفتوى محمد يرم. وقد ابتدأ بفتوى التميمي، مقدماً إياها على شيخ الاسلام بالديار التونسية، الشيخ يرم الحفني، لما في قلبه من تقديم لشيخه وتوقير له رغم

1 - توفي إسماعيل التميمي يوم 10 أكتوبر 1832، وهو صاحب منصب باش مفتي مالكي، وحضر جنازته الباي حسين وأبنائه وأعيان البلاد

وقد ترك مؤلفات مهمة، منها المطبوع ومنها لا يزال مخطوطاً بالمكتبة الوطنية بتونس وبالمكتبة الوطنية الفرنسية وبغيرهما. ولعل أهم ما طبع من آثاره :

أ - طمس الضلالة الوهابية، في الرد على محمد بن عبد الوهاب (المطبعة التونسية سوق البلاط عدد 57 بتونس سنة 1910).

ب - برنامج أئمة جامع الزيتونة (نقله ابن أبي الضياف في الإنحاف، ثم نشرته مجلة الهداية تونس (تحقيق محمد الزاهي).

وأما المخطوطة فلعل أهمها الفتاوى والمراسلات (1) ويمكن الرجوع إلى ما كتب عنه وإلى بقية آثاره المطبوعة والمخطوطة إلى كتاب العمر لحسن حسني عبد الوهاب بتحقيق المرحوم محمد العروسي المطوي والبشير البكوش (2).

أن البروتوكول الرسمي كان يقتضي منه عكس ذلك أي الابتداء باسم بيرم ثم التثنية باسم التميمي (4).

فنحن نرى حضور الأستاذ دباهة في تلك اللحظة الحاسمة في منطلق حياة المؤرخ الوظيفية الرسمية

3 - ابن أبي الضياف يسجل بإعجاب قيام التميمي بكتابة عقود البايات والاعيان:

إن إعجاب أحمد ابن أبي الضياف بأستاذة ميثوث في كامل طيات تاريخه فهو يعتقد أن رئاسة التميمي للفرى بالدولة التونسية مهمة لا يمكن أن يتولاها إلا هو لاقتداره وتفوقه على معاصريه : «وقام مقام (محمد المحجوب ابن قاسم المحجوب، بعد وفاته يوم 3 مارس 1828) في الرئاسة أبو الفداء اسماعيل التميمي، فأعطيت القوس لباريها» (5).

والمؤرخ يسجل تكليف التميمي من طرف حمودة باشا باي (المتوفي سنة 1814) بالرد على محمد بن عبد الوهاب، بعد وصول رسالته من الجزيرة العربية إلى البلاد التونسية، فحضر التميمي رسالته للمروقة : «المنهج الإلاهية في طمس الضلالة الوهابية» (6).

كما سجل المؤرخ تكليف الباي محمود، الشيخ التميمي بكتابة رسالة لإنهاء الخلاف بين حسن الهدة كبير المعتين بسوسة ومحمد الرقي القاضي بها. وهي مهمة رسمية في غاية الأهمية ولا يمكن أن يقوم بها إلا التميمي (7).

وعند كتابة عقود الزواج للمائلة المالكة، لا نجد إلا التميمي يقدم لتلك المهمات.

فعند تولي محمود باي الحكم، بعد قتله ابن عمه، عثمان باي، وفي ثاني يوم لتوليّه، أي يوم 22 ديسمبر 1814، كتب اسماعيل التميمي، القاضي، عقد زواج الوزير يوسف صاحب الطابع على بنت عم الباي، وكتب كذلك عقد الوزير سليمان كاهية على بنت الباي، وعقد يوسف كاهية على بنت اسماعيل كاهية وعقد خير الدين آفة على أختها (وأمهما بنت علي باشا باي) (8).

أما يوم 15 أكتوبر 1826 م، فقد كان خطيب عقد الأمراء والأميرة، الشيخ اسماعيل التميمي طبعاً. فقد تم يومها كتابة عقد أبناء الباي حسين :

- أ - أحمد على بنت شيخ الاسلام محمد بيرم
- ب - محمد الصادق على ابنة خاله أحمد المستيري
- ج - حمودة ابن محمود باي على جارية تبناها أبوه
- د - ابنة حسين باي على وزيره شاكير، صاحب الطابع (9).

وهذه الوجاهة للشيخ الباش مفتي التميمي لم تنس المؤرخ ما عرفه أستاذته من محن، وكيف أنه مرّ بها بصلافة ورباطة جأش، زادت في إعجاب التلميذ به.

4 - محنتا التميمي :

لقد مرّ الشيخ اسماعيل التميمي بمحتين كبيرين، في حياته :

- أولاًهما، عند ثورة جند الترك على محمود باي ليلة 17 ماي 1814، وهي آخر ثورة الجند الانكشاري بتونس، بقيادة دالي باشا ومحمد الشويان (وهما من أعيان حوالب الترك بباردو) وقد جاءت هذه الثورة إثر غمّل الأتراك من جراء منع الفرصة بصفوط أوروبية، وهو ما مثل نقصاً في الموارد المالية للجند التركي بالأية التونسية، وقد حمل الثوار، القاضي اسماعيل التميمي للديوان وأجبروه على كتابة رسالة خلع الباي محمود وابنه حسين ويصف لنا ابن أبي الضياف كيف تخلص القاضي التميمي من هذه الورطة الخطرة فاعتذر عن عدم القدرة على الكتابة لمرض ألم به بيده ولكنه، مع هذا، أجبر على إملاء رسالة خلع الباي وابنه، وأجبر كذلك على وضع خفوفته أسفل الرسالة مستجيباً لأمر دالي باشا، زعيم المتمردين : «اضربوا خفوس!»

يقول ابن أبي الضياف : «... سمعته أيضاً من شيخنا أبي الفداء اسماعيل التميمي، وقد شهد الموطن من حين استدعائه إلى أن أتى مع الجماعة علو الداي

(10) ولكن المؤرخ يكمل ما لم يقصه اسماعيل التميمي عن الوزير سليمان كاهية وغيره عن حضر الموطن (11).

- المحنة الثانية التي تعرض لها التميمي، فقد تمت بعد أربع سنوات وبالضبط يوم 20 أوت 1820، فقد تم نفيه لمدينة ماطر لمدة شهر وأسبوع واحد لو شاية به، ودون سماعه لتهمة «أنه استخرج من جفر أن دولة الباي قرب انقراضها، وأنه يطعن فيما لا يوافق الشرع من تصرف الدولة» (12) وفي نفس المحنة وقع نفي أتباعه وهم «العدل الحاج محمد بن يونس التميمي (الشاعر) إلى منزق تميم، وسجن كل من : محمد العوضي، والحاج محمد القلال، وحسن الطباخ، والحاج حسن بن عياد ومحمد عياد شقيقه، بالكراسة حيث بقوا ثلاثة أيام.

وفي تلك المحنة، وقد حمل التميمي على كريمة، تم عزله من الإفتاء وسمي عوضه محمد بن محمد المحجوب وكان ابن أبي الضياف يعلق كلما ذكر هذه المحنة على ذلك بالتهديد بالحكم المطلق .

«... لنبا فاسق قبل التبين بأنه يرقب زوال الدولة» ويخبر بشرح الجفر إلى غير ذلك عن «سماوكل الخليفة في الملك المطلق» (13) وفي مكان آخر يقول :

«ولا سبب لسجن هؤلاء إلا أتباع الشهرة المطلقة الملكية» (14).

وبقي التميمي معزولا من كل منصب مدة أربع سنوات، بقي يدرس في علو داره، مع إقبال من الطلاب رغم جفوة السلطة، «وفي رجب من السنة 1239 (مارس 1824 م)، رجع العلامة أبو الفداء اسماعيل التميمي لحظة الفتوى، وتقدم على الفقيه أبي عبد الله محمد ابن الشيخ أبي عبد الله محمد المحجوب» (15).

وكان ابن أبي الضياف، قد ذكر قبل محنة التميمي، محتي استاذ هذا الأخير، الشيخ صالح الكواش، وكيف اضطر في المحنة الأولى إلى الفرار إلى اسطنبول وكيف نفاه الباي في المحنة الثانية، لمدة شهر إلى مدينة منزل تميم (16).

ولا شك أن خير نفي صالح الكواش من رواية الأستاذ اسماعيل التميمي، ولعل التميمي تعرف على أستاذه صالح الكواش عند نفيه في مدينته منزل تميم ؟

ونحن نلاحظ هنا أن الأخبار التي فيها موعظة وعبرة وفيها استخلاص للدروس وفيها دليل على قوة شخصية المترجم له، هي في أحيان كثيرة من رواية التميمي لتلميذه . وهذه الاستنتاجات دليل على بصمات التميمي على مؤرخنا.

5 - الخطط التي تولاهها التميمي، وتتبعها ابن أبي الضياف :

إعجاب ابن أبي الضياف بأستاذه وشيخه اسماعيل التميمي جعله يتتبع محطاته بكل دقة في ثنايا تاريخه مع ما خصصه لترجمته بشكل وافٍ في مستهل جزئه الثامن من تاريخه (17).

فقد بدأ اسماعيل التميمي بعد دراسته بجامع الزيتونة ونجح على ما شأله شاهد عدل موثق بسوق البلاطة قرب هنزلك. وهناك كان «بأبي الوزير الكاتب أبو محمد حمزة بن عبد العزيز لمحل توثيقه، ولوها بمحاضرتة»، وكان الوزير جاز التميمي في السكنى.

ثم درس التميمي بجامع الزيتونة :

وقد وقع تقديمه للشهادة على بناء دار حمودة باي بالقصة.

- وتولى بعد ذلك خطة القضاء، يوم 18 ماي 1806 ودام في تلك الخطة عشر سنوات كاملة.

- ثم تولى خطة الإفتاء في مارس 1816 م لمدة ثلاثة أشهر فقط (18).

- وأرجع لحظة القضاء في جوان 1816 ولدة أربع سنوات.

- ثم امتحن بالعزل والنفي لماطر (20 أوت 1820 لمدة 34 يوما) وصار يقرئ بداره كتاب : شرح العضد

لمختصر ابن الحاجب وهو كتاب أصول، لمدة أربع سنوات.

- وأرجع لحظة الفتوى يوم 26 مارس 1824

- وسمي رئيس الفتوى بعد حوالي أربع سنوات (فيقرى مارس 1828 م) وبقي في ذلك المنصب مدة خمس سنوات ونيف إلى وفاته في أكتوبر (10) 1832 م.

وقد كتب له العلماء يستفتوه من فاس وقسنطينة والجزائر وطرابلس الغرب (19).

6 - قيمة العلم والتبرك بالأولياء :

لا شك أن ابن أبي الضياف يجعل العلم والتعلم في المقام الأول، ويقدم ذلك على المناصب السياسية، وإن كان يعطيها ما تستحقه من تقدير.

وقد لاحظنا ميل ابن أبي الضياف إلى الأولياء الصالحين، وربما رغبته، في كثير من المرات، إلى الاستقالة من الوظيفة الوزاري والتفرغ للعبادة والكتابة، يبدو ذلك من خلال رسائله إلى صفيته وجيوشه خير الدين التونسي، خصوصا عندما تظهر عليه علامات المرض من نفرس وغيره (انتفاخ رجله وضرورة ملازمته الفراش والراحة) (20).

ولعل هذا الاعتقاد قد تسرب إليه من البيئة التي عاش فيها، وبخاصة من والده الحاج ابن الضياف الذي كان عميق الاعتقاد في التوصل بالأولياء.

من ذلك، اهتمامه المبكر بمصير ابنه أحمد، إذ ذهب بابنه الصبي إلى الولي الصالح سيدي يوسف بن دنون: «فوجد عنده الشيخ سيدي صالح الكواش ليقروا له فاتحة ليكون حفاظا. فقال الكواش : ليكن مغروما. وانفقوا أخيرا على أن يكون حفاظا مغروما» (21).

ونفس التصرف، قام به الحاج ابن الضياف حين حمل ابنه الصبي إلى الولي سيدي أحمد بن سلمان، الشريف الصقلي، ساكن منزل تميم. وأحمد بن سلمان هذا، تعلم على الشيخ صالح الكواش ودرس هو وصالح

الكواش اسماعيل التميمي، يقول ابن أبي الضياف، وكان «شيخ شيوخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي، يلهج بجميل ذكره، وطيب آثاره، في محاضراته وأسماره» (22).

وبما أوردته المؤرخ لابرز مكانة التميمي، نصيحة الشيخ إبراهيم الرياحي، تلميذ التميمي، للأمر الطالب، أحمد السناري، ابن أخي أمير سنار، من أرض الحبشة، الذي أتى لتونس لطلب العلم، بعد طلبه ذلك في مصر :

« وتبه الشيخ إبراهيم إلى مشالعه، فأخذ عن الشيخ اسماعيل التميمي مقدارا وافرا من شرح المحلى لجمع الجوامع ... وخالف علماء تونس وامتزج بهم » (23).

وجمع الجوامع، كتاب في أصول الفقه لابن السبكي الشافعي المتوفى سنة 1369 م.

7 - منهج التاريخ ومفهومه عند ابن أبي الضياف :

يبدو أن الشرط الأول هو التحري في نقل الأخبار، ولا بد من العلم بآراء علماء عن الثقات، ولعل شيخة اسماعيل التميمي أول الثقات الذين يستشهد بهم في الانحاف عشرات المرات.

يقول المؤرخ في ترجمته لأستاذة التميمي :

«ومن عادة صاحب الترجمة : الاتصاف... سمعت ذلك منه مرارا... وله باع طويل في فن التاريخ، إذا تكلم في دولة، ترى كأنه من رجالها» (24).

ولعل هذه الشهادة المباشرة، هي ما يفسر اعتماد المؤرخ كثيرا على اسماعيل التميمي وتلميذه بالتالي عليه في هذا الفن. فمن ذلك ما أوردته من أخبار عن دولة الباشا علي (1735-1756 م) (25).

يقول ابن أبي الضياف :

« ... يجب أن يظلم وحده، ويأثم أن يشاركه غيره فيه، جريتا على سفك الدماء، لا سيما فيما يتعلق بالطاعة، يأخذ في ذلك بالظنة ولو صفحت، حتى أفرط في ذلك

وخرج عن نطاق العقل، يقتل من يتهمه باليل لعمه وبنيه، أو يأخذ ماله، لا أمان في دولته لأحد ...» (26).

ويضيف المؤرخ في نفس الصفحة :

« وحكاياته في ذلك سمر شيخ الحاضرة، تلقيناها من شيخنا أبي العباس أحمد الأبي الحنفي، وشيخنا أبي الفداء اسماعيل التميمي، ولهما ولوع بفن التاريخ ».

ثم يورد المؤرخ عشرات الأخبار عن تصرفات الباشا علي (صفحات 120، 121، 122، 123، و132) ويبدو أن كل هذه الأخبار من مصدري ابن أبي الضياف المذكورين الشيخ الأبي والشيخ التميمي.

ونفس الأمر يمكن أن يقال عما يورده عن قدوم محمد باي بن حسين باي من الجزائر ومقتل الباشا علي سنة 1756 م.

وينقد مؤرخنا المؤرخ حمودة بن عبد العزيز الذي ترك بابا في تاريخه بخصوص مقتل الباشا علي (27) ولكنه يلاحظ أن المؤرخ محمد الصغير بن يوسف الحنفي الباجي ذكره لأنه كان معاصرا للأحداث.

« وإن كان الخبر مشهورا محفوظا عند شيخ الحاضرة، وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي ينقله عن ثقات شهدوا الواقعة كأبي زيد عبد الرحمان البقلوطي كاتب الباشا وغيره من كتاب محمد باي وأخيه علي باي. ولا يبتك مثل خبير ... » (28) وكثرا ما يكتب مثل هذا التعليق :

« قضية ذلك مشهورة في الناس، وفي دفاتر الجباية يومئذ، وسمعتها من شيخنا عالم الملة أبي الفداء اسماعيل التميمي رحمه الله » (ج 2 ص 173).

فابن أبي الضياف يتبع إذن منهجا صارما في تأليفه التاريخي عماده التحرري والنقل عن الثقات ومقابلة الروايات ونقد زملائه المؤرخين والفحص عليهم إذا ما داخل تأليفهم الهوى والميولات الشخصية، وتوجيهه بالزهاء منهم وخصوصا مجده ينقد، في طيات تاريخه الحكم المطلق، عديد المرات، في ثبات لا يتزعزع،

مثله، مثل أستاذة اسماعيل التميمي، وذلك دليل قناعة عميقة اكتسبها من معانيته للتجاوزات التي لا تخصي من طرف الحكام. ولتقارنته ذلك بما هو في خارج البلاد.

8 - التميمي، مصدر من الدرجة الأولى في البحث عن الأخبار المهمة والخطيرة :

لعل الأمثلة التي سقناها في الصفحات السابقة تدل على أهمية اسماعيل التميمي كمصدر هام من مصادر المؤرخ ابن أبي الضياف، ولكننا نرى أن نضيف بعض الأمثلة للتأكيد على هذا الجانب، حتى نزيل كل تردد في قبول ذلك أو أي تقليل لهذا الدور.

أ - حصة القاضي :

يورد ابن أبي الضياف حكاية الرجل الذي قتل في متوبة والذي صاح قبل أن يلفظ أنفاسه « يضربني عمر » كان ذلك من لادي الحاج مصطفى قارة أكون المرادي (1865-1905) ومن حمودة باشا المرادي. فأحضر الداي كل من أنتمه عمر في متوبة وكيف عرف أخيرا المجرم بالحسد (29).

« سمعت ذلك من شيخ شيخنا العلامة الحافظ أبي الفداء اسماعيل التميمي في تقريره للسياسات الشرعية واستعمال الحسد في القرائن والجلب للإقرار ».

ويضيف ابن أبي الضياف عن أستاذة ... « فوله في ذلك حكايات ينقلها العامة خلف عن سلف ».

ب - أورد ابن أبي الضياف خبرا محوريا في التاريخ الحسيني، حول عزم حسين بن علي، مؤسس الدولة، نقل ولاية العهد لابنه محمد الرشيد وذلك بعد عزل ابن أخيه الباشا علي من ولاية العهد وتكليف ابنه هو، الرشيد باي للسفر بالبحال. وقد جاء الخبر في شكل استشارة طلبها الباي حسين من ثقتة الشيخ محمد زيتونة المستيري وكانا على انفراد، في نيته القيام بذلك. وقد

أ - محمد المناعي، يذكره كتلميذ لصالح الكواش وللشيخ اسماعيل التميمي ولابراهيم الرياحي

ب - محمد الشافعي التليلي، يقول عنه (ج 8 ص 50):

«وله في الفقه المالكي يد طويلة وباع في الحفظ حتى كاد أن يحفظ كتاب الجوهر لابن شاس . وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي يثني على حفظه ويأهينا به».

ج - الوزير مصطفى خوجة، يقول ابن أبي الضياف عنه.

«سمعت ترجمة هذا الفاضل من والذي ومن شيخنا وشيخ شيخنا القاضي اسماعيل التميمي، وغير واحد... (34).

وفي ثانيا الترجمة، يعلق مؤرخنا على خبر وفاة علي باي بن الحسين لما بلغ الوزير ذلك بقوله على لسانه منها بالحكم المطلق : «لو بلخني نعيه وأنا بالاسكندرية، ما قلمت حتى أنظر الحال والحال أن الترتلي (للسلطة بعد وفاة الأب، هو الآن حمودة باي) ابن تربته، ومثله في هذا البيت منزلة الأب البر الشفيق، فانظر حال الأزرق في تلك المطلق الذي لا يبنني إلا لله الواحد الخالق»، كما تقدم في المقدم الأول من المقدمة.

د - محمد بن حسن الهلدة، يقول عنه ابن أبي الضياف : (35)

« وكان عالما محققا ... ذا فكر وقاد، يلتفت إلى الصعاب فتفقد ... وسرت فتاويه في الحاضر والباد، محببا إلى الناس، معظما عند الخاصة والعامة، وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي يجلبه بأكثر من هذا».

هـ - حمودة بن عبد العزيز، المتوفى سنة 1787 (1788)

الوزير، المؤرخ يقول ابن أبي الضياف :

«سمعت من شيخنا العلامة القاضي اسماعيل التميمي، وهو الذي حفظت منه ترجمة هذا الشيخ قال: «إنه كان يجلس عندي بديكان الشهادة في سوق البلاط لقربه من داره ...» (36).

طلب الشيخ زيتونة من الباي التريث والتأني لخطورة المسألة. وكان ذلك سنة 1724 م. ولكن الباي لم يتبع النصيحة وكان ذلك سببا في اندلاع حرب أهلية بالمملكة دامت أكثر من خمس سنوات ذهبت بالأخضر واليابس وجعلت البلاد تنقسم إلى باشية وحسنية، انتهت في مرحلة أولى بمقتل حسين بن علي وفي مرحلة ثانية بمقتل الباشا على سنة 1756 م.

«سمعت ذلك من شيخ شيخنا العلامة الحافظ أبي الفداء اسماعيل التميمي، نقلا عن شيوخه ...» (30).

ج - محاولة اغتيال حمودة بن عبد العزيز :

أورد خبر تلك المحاولة ضد الوزير الكاتب، على إثر حكاية رشوة، عن أستاذه اسماعيل التميمي (31)

د - خبر مقتل الوزير محمد العربي زروق :

كان ذلك سنة 1822 م، وتم بعد أن تسبب في مقتل يوسف صاحب الطابع سنة 1815 م.

«سمعت أخبار هذين الوزيرين من الشيخ أبي الفداء اسماعيل التميمي ومن والذي، أحفظنا الله وجاهه إياه كمن سمع نسال الله أن يغفر لهما وهو الغفور الرحيم» (32).

9- تراجم العلماء والأعيان التي مصدرها : اسماعيل التميمي .

إن فن الترجمة من أجل الفنون، لذلك خصص ابن أبي الضياف جزءا كاملا من تاريخه لهذا الفن (33).

وقد نقل حرفيا في تاريخه تراجم أئمة جامع الزيتونة التي حررها اسماعيل التميمي ولم يصف إليها إلا بضعة تراجم لا تزيد على عدد أصابع اليد الواحدة.

ونحن لا نشك أن التراجم التي استمد مادتها من أستاذه كثيرة جدا وإن لم يشر لذلك مباشرة. ولكننا سنذكر فقط تلك التي ذكر فيها مصدره بالاسم، وعددها يقارب العشرين.

و - محمد الطوبى المتوفى سنة 1803، قاضي الحاضرة وإمام الجامع الأعظم :

«سمعت ترجمته يابغ من هذا من شيخنا الراوية القاضي اسماعيل التميمي ...» (37)

ز - محمد الكيلاني، متوفى، أصيل طرابلس توفي 1802/1803.

«سمعت ترجمته من شيخ الشيوخ أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي» (38).

ح - صالح الكواش، المتوفى غرة فيفري 1804 والمدفون قرب الإمام ابن عرفة، لقد امتحن الكواش مرة أولى بالفرار من بطش الباشا علي إلى خارج المملكة، ملتجئاً إلى اسطبول، ومرة ثانية امتحن بالنفي لمدينة منزل تقيم لمدة شهر، كل ذلك، نتيجة الحكم المطلق.

يقول ابن أبي الضياف :

«سمعتنا ترجمة هذا العلم ممن لا ينقطع بهم عمله، وهم تلاميذه الذين أدرناهم في سيرة العظمى أبي اسحاق سيدي ابراهيم الرياضي والعلم الراوية أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي وغيرهما من تلاميذه...» (39).

ط - عمر بن قاسم المحجوب المتوفى سنة 1807

«سمعت ترجمة هذا الشيخ من العلامة الراوية أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي ومن والذي، رحمهما الله، وغيرهما» (40).

ي - محمد الفراتي، الصفاقسي ويعرف بالشافعي، المتوفى سنة 1824 م

«ثم رحل لتونس فأخذ عن أعيان، منهم العلامة أبو الفداء اسماعيل التميمي وغيره ورجع لبلده فتقدم خطوة الفتوى بها».

ك - محمد البحري بن عبد الستار، المتوفى سنة 1838 م، هو شيخ ابن أبي الضياف ومعايير التميمي.

«وتقدم خطوة القضاء بالحاضرة، فحل المشكلات وفصل النزائل الموقوفة وصعد بالحق، لا تأخذه في الله لومة لائم، ويرجع في توقيفه لشيخ الفتوى أبي الفداء اسماعيل التميمي، وربما يعارضه، فيرجع الشيخ لفهمه ويدعو له» (41).

ل - محمد الشاذلي المؤدب، المتوفى سنة 1847، وهو جار اسماعيل التميمي

«وكان عتجراً بإمام الفقه أبي الفداء اسماعيل التميمي يسارمه واتضع من مسامرته بالفقه وأصوله وتخليجه... وأكره على خطوة القضاء... وسلك سنن المتقين من مشاورته العلماء المفتين» (42)

م - محمد بن محمد المحجوب، المتوفى سنة 1847 م.

«وتقدم خطوة الفتوى... عوض عالم الملة أبي الفداء اسماعيل التميمي، لما امتحن. ووقف في الخطوة عند حده، وحافظ على بناء أبيه وجدّه، قانعا بالاسم، ولم يزل على حاله، مقتدياً بآله» (43).

ونحن نرى هنا لماً واضحاً من المؤرخ على محمد المحجوب إذ أنه قبل خطوة الفتوى عند عزل التميمي ظلماً

ن - الحاج محمد بن يونس التميمي، المتوفى سنة 1846 م.

«ولازم ركن العلم أبا الفداء اسماعيل التميمي... وامتحن بالنفي ثم تسرح في محنة الشيخ اسماعيل».

إن الحاج بن يونس، شاعر معتبر، ترك لنا موشعة وعدداً من القطع الشعرية، وهو، مثل اسماعيل، ابن منزل تقيم ولعله قريبه ؟ وكان كاتبه الخاص (44).

س - ابراهيم الرياضي، المتوفى سنة 1850 بالطاعون الذي ضرب تونس :

«أخذ الأصول عن إمامه أبي الفداء الشيخ سيدي اسماعيل التميمي»

وكان الرياضي قد امتنع عن تولي خطوة القضاء لما

عرضت عليه : « فامتنع وتعلل بأنه لا يسوغ له أن يتقدم على شيخه أبي الفداء اسماعيل التميمي وأبي العباس أحمد بوخريص وأنهما أصحح للخطبة منه لجباشرتهما التوثيق وهو الأس في فقه القضاء، إلى غير ذلك من المعاذير ».

وقبل الرياحي الولاية ظاهرا وفر لزغوان لمقام سيدي علي عزوز. « ولما قدم الباي الشيخ اسماعيل للخطبة، رجع الشيخ ابراهيم إلى ما ألفه واعتاده من التدريس والإفادة ».

وقدم الباشا حسين باي ابراهيم الرياحي لرئاسة أهل الشورى من المفتين بعد وفاة أستاذه، وقبل الرياحي الموضوع بعد أن قال له الحاضرون : « قد تعين الأمر عليك شرعا بعد وفاة الشيخ اسماعيل ... » (45).

ج - محمد الريفي، توفي سنة 1858، عن سن عالية. تولى القضاء بسوسة، ودخل في خلاف مع معني سوسة حسن الهدية وذلك سنة 1818، وقد كتب اسماعيل التميمي رسالة مهمة بصحبة اثنين من أواب الخلاف، ولكن ذلك لم يأت بنتيجة قصير الريفي على القضاء برهة من الزمن. ثم ولي الفتوى بسوسة بعد أربع سنوات أي سنة 1822 م ثم صار رئيس المجلس الشرعي بها سنة 1833 م (46). يقول ابن أبي الضياف عن الريفي الأب مظهرًا جرأته :

« وله عند الملك إجلال وتعظيم، سمعت من شيخنا العالم الراوية القاضي اسماعيل التميمي، أن هذا الفاضل لا تأخذه في الله لومة لائم، وذلك أن علي باشا بن محمد، لما غلب عمه، واستولى على البلاد ومنها سوسة، قتل منها ما شاء ».

واعترض الريفي على ذلك وقدم الحجج فسكت الباشا ... » (47).

ف - محمد بن ملوكة، المتوفى سنة 1860. يقول ابن أبي الضياف :

« يلغى أن العلامة القاضي اسماعيل التميمي ذكره في

مجلسه بما يقتض مقامه فأثاء إلى داره وقال له : « بلغني ما ذكرتني به، وإني أفصح مما ذكرت، وأنتك لتعلم أبي سامحتك في الدنيا والآخرة، فقل ما شئت، وأنت في حل مني، لأنك من الأشراف، ولا أحب أن الله يعاتب شريفا من أجلي ». فحجل الشيخ، وتسامحا، غفر الله لهما، وصار الشيخ اسماعيل بعد ذلك يعبر عليه بالولي في لسان الشرع... وكنت من تلاميذه الساكنين بزوايته (المعروفة خارج باب الفرجاني)... وترك شرحا نفيسا على الدرر في الفرائض، ولم ينقطع به عمله ولا اسمه (48).

ص - صالح الغنوشي، المتوفى بسوسة سنة 1860 م « وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي يطيل الثناء على علمه ودقة فهمه » (49).

قي - علي بن بليغث البكري، وهو آخر أئمة جامع الزيتونة وعددهم ثلاثة وعشرون الذين ترجم لهم اسماعيل التميمي، وقد نقل ابن أبي الضياف تراجمهم عرقيا من أعجازه ثم أكمل ذلك ببعض التراجم المختارة، يقول المؤرخ :

« أطلعني محمد الطاهر بن عاشور على تقييد بخط شيخ شيخنا العلامة الراوية أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي ذكر فيه ما علم من أئمة الجامع عرقه الله من لدن ابن عرفة إلى (علي بن بليغث البكري) رأيت إلحاق مضمونه بهذه الترجمة باختصار، ولا يخلو من فائدة » (50).

ر - محمد الطاهر بن عاشور، المتوفى سنة 1868 م. يقول عنه مؤرخنا :

« يحذو في الفقه حذو العلامة أبي الفداء اسماعيل التميمي من مشاركة الأصول بالفروع، لا يذكر فقها وترجيما إلا بحدِيثه ويقول : « لا يعجبني أن أقول هكذا قال الفقهاء، وما ينبغي أن أعلم الدليل مثل ما علموه ؟ » (51) ومع هذا الإعجاب بهذا الشيخ، فإن ابن أبي الضياف ينتقد محمد الطاهر بن عاشور (الجدد) في نقطتين اثنتين :

أ - في تعامله مع الأحباس ضد نص المحبس

ب - في ثمائه مع الصادق باي في حكمه المطلق واستجابته لكل طلباته

وهذا النقد نابع من نقد الناس لابن عاشور وكذلك من رأي ابن أبي الضياف العميق، كمنصليح وكرافض لكل أشكال الحكم غير المقيّد بقوانين.

الخاتمة :

أ - بعد استعراضنا لهذه التراجم القليلة، من جملة 196 ترجمة في الالتحاق وما تخللها من تنويه ابن أبي الضياف بأستاذة وشيخه وما جاء فيها من دقة في المعلومة ومن تشويق في الأخبار، يمكننا أن نؤكد على أن التميمي كان أكثر أساتذته المؤرخ تأثيراً فيه وعليه، لا فقط في سيرته، بل وفي منهجه كمؤرخ (52).

المصادر والمراجع

- (1) دار الكتب الوطنية، مخطوط عدد 12، انظر دراسة فصة عن سلك الفناوي بقلم محمد العزيز بن عاشور (بالفرنسية)
- (2) L'organisation de la justice religieuse dans la Tunisie husaynite (18e et 19e siècles) - IBLA - n° 153 - 1984 - 1 - P. 57 - 92
- (3) ح. ح. عبد الوهاب، كتاب العمر الدار العربية للكتاب . مجلد 2 (2001) من ص 452 إلى ص 453
- (4) حرّز الزروع، أي تقدير زكاة حيوب المزروعات بالخدم والتقدير على وجه التقريب وفي ذلك حيف وشطط على الفلاحين
- (5) الالتحاق جزء 3 ص 160
- (6) المرجع السابق جزء 7 ص 152 . نفس الإعجاب نجد حين يتحدث التليذ عن وفاة الأستاذ يوم الأربعاء 10 أكتوبر 1132 "وفي عالم الأمانة وصنوبر المالكية ... وحضر جاراته الباوي وأبنائه ورجال دولته وحمل نمشه وصلى عليه الشيخ الامام ابو عبد الله محمد الشريف جامع الزيتونة، امام باب الهور " الالتحاق الجزء الثالث ص 115
- (7) م. س. . الجزء الثالث ص 63 و 64
- (8) م. س. . نفس الجزء ص 126 و 127 . انظر نص الرسالة كاملاً، وهو يعطينا فكرة دقيقة عن اسلوب التميمي في التحرير
- (9) م. س. . نفس الجزء ص 106 . أربعة عقود زواج ملكية تكتب في يوم واحد والهدف منها تطمين حانب لورير يوسف صاحب الطابع الزورير القوي والممي جدا، والذي كان وراء تعيين عثمان باي المقتول، قبل أن يتم قتله بشوره بعد شهر واحد يوم 23 جانفي 1815

- (9) المصدر السابق الجزء الثالث ص 159
- (10) م - س . الجزء الثالث من ص 117 إلى ص 121
- (11) أمر الدي. حبيب بعد أن ثقلت المزامرة وقتل رأسها دالي باشا وفرار محمد الشوان . بيان المزامرة وعدم الخوض فيها
- (12) المصدر السابق، الجزء الثالث ص 132 و 133
- (13) مصدر سابق . الجزء الثامن ص 12
- (14) م - س . الجزء الثالث ص 132 أنظر كذلك كتاب محمد محفوظ، ابن أبي الصياغ، حياته، نظرات في تاريخه دار بوسلامة تونس 1983 ص 15 و 16، وقع تسريح التميمي من ماطر يوم 26 سبتمبر 1820
- (15) م - س . الجزء الثالث ص 140، وربما ترجع بقعة الباي على الشيخ اسماعيل، لظهور السليبي الذي لعمه الشيخ عبد ثور الترك قبل أربع سنوات، وبقي ذلك مكتوماً في صدره صده طوال تلك المدة
- (16) المصدر السابق الجزء السابع ص 44 و 45
- (17) المصدر السابق الجزء الثامن صفحات 11 و 12 و 13 و 14
- الأخفاف الجزء 7 ص 121، ترجمة أحمد بن سلمان . ويورد المؤرخ حكاية كشف رأس أحمد بن سلمان، في ليلة شتوية باردة لطلب شفاء حبيب للشيخ صالح الكواش، لأن بن سلمان شديد الحساسية في رأسه، وأن الله لا يرعى بأداء محبوه الولي طويلا، ولا بد أن يرى المريض !! سمعت ذلك من الشيخ اسماعيل في مجالسه طويلا . يضيف ابن أبي الصياغ.
- (18) «وفي ربيع الثاني من سنة 1230 هـ (م - س)، توفى الشيخ 1216 م لا 1217 كما طبع في الكتاب عطلا» قدم الباي خطة القضاء بالخاصة، شيخ الشيوخ أحمد بن الصالح أحمد بوخرميس، وقدم للفتوى العلامة أما الدعاة اسماعيل التميمي، ثم رتبته حقة القضاء لاسمكاس نور بعد نقضي بن بصيرته بعد أشهر (أي، عمي أحمد بوخرميس) «الأخفاف، الجزء الثالث ص 143
- (19) لمزيد التفاصيل حول حياة التميمي قسّر الآخاف ج 1 ص 130 حول موت حسن بن عبد الكبير الشريف بالطاعون وكذلك الجزء الثالث ص 184
- (20) محمد صالح مزالي من ريس ابن أبي الصداق، شبه بالأخفاف أهل تريمات، الدار التونسية للنشر تونس 1969 (ص 15 و 19 و 28 و 34 الخ)
- (21) الأخفاف الجزء الأول صفحات II و III
- (22) الأخفاف الجزء 7 - ص 120، ترجمة أحمد بن سلمان . ويورد المؤرخ حكاية كشف رأس أحمد بن سلمان، في ليلة شتوية باردة لطلب شفاء حبيب للشيخ صالح الكواش، لأن بن سلمان شديد الحساسية في رأسه، وأن الله لا يرعى بأداء محبوه الولي طويلا، ولا بد أن يرى المريض !! سمعت ذلك من الشيخ اسماعيل في مجالسه طويلا . يضيف ابن أبي الصياغ .
- (23) مصدر سابق الجزء الثالث ص 124 و 125 و 126
- (24) م - س . الجزء الثامن، ص 13
- (25) يوم المؤرخ مصطفى بيرم الذي كان «حسن المحادثة، لا سيما في التاريخ، فقد أخذ عن أبيه شيخ الإسلام محمد بيرم الثاني من أيام صاه» ح 8 ص 176، وقد أخذ مصطفى بيرم هذا عن الشيخ اسماعيل التميمي «مختصر ابن الحاجب الأصلي بشرح العصدة في النحو - توفي مصطفى بيرم، القاضي والمفتي، أوائل فيفري 1870، فهو معاصر لابن أبي الصياغ.
- (26) الأخفاف ج 2 ص 119 وما بعدها
- (27) الأخفاف ج 2 ص 146 . وفي ص 173 يتقده كذلك لعدم ذكره لمحادثة عامل الوطن القبلي محمد الورزالي. وتقديم القاضي يارحون منصور للزلي على أمور الجباية .
- (28) م - س ج 2 نفس الصفحة . واس ابن الصياغ، كثيرا ما يستعمل شهود العيان كمصدر من مصادر تاريخه، وكأنه صحفي، ينقل ما سمعه من عايش الحدث مثل وصمه لأثر سيل الماء الذي مثل فاجعة.

- فومشحة الحاضرة وعجائزها الذين أصابهم حاتم هذا السيل، وراؤوا بأعيهم الأحد الويل، يتحدثون بما يقضي الإنسان منه العجب» (ص152).
- (29) الانحاف الجزء الثاني ص 41
- (30) م . س . ج 2 ص 104 و 105
- (31) م . س . ج 3 ص 18 و 19
- (32) م . س . الجزء السابع ص 132
- وبضيف المورخ حول محمد العربي زروق « له مشاركة علمية، قويت بمخالطة العلماء، وله امتزاج قوي بشيخنا أبي الفداء إسماعيل التميمي، يبري على إخوة السب . . . وقد رثى المورخ العالم الأديب المتي أبو عبد الله محمد الخضار .
- (43) الشيباني شلنيت : أهمية تراجم أحمد بن أبي الفصيف من خلال الجزء السابع من كتاب الانحاف . الحياة الثقافية ص 25 عدد 115 ماي 2000 ص 44 وما بعدها
- (34) المصدر المذكور، ج 7 ص 38
- (35) المصدر المذكور، ج 7 ص 15 توفي الهدة سنة 1742 ودفن في سوسة، موطنه . ارتحل في طلب العلم إلى مصر، ودرس في سوسة، ثم امتحن بمعارفة والده إلى الحاضرة، وله مصنفات جليلة .
- إن رأي التميمي الذي بورده تلميذه هنا فيه إقرار بإعجاب التميمي بالهدة . ولكن فيه نوع من النقد من المورخ للتميمي كذلك، وكأنه يقلل، مع مرور الزمن من إعجاب الأستاذ
- (36) م . س . ج 7 ص 24، ومعلوم أن ابن أبي الفصيف كثيرا ما كان يقد المورخ حمودة بن عبد العزيز في منهجه الجيد عن الموضوعية في كتابه التاريخي الذي ألفه
- (37) م . س . ج 7 ص 42، هذه الشهادة تبرز إعجاب العقبي الكبير بالطوبى
- (38) م . س . ج 7 ص 43
- (39) م . س . ج 7 ص 44
- (40) م . س . ج 7 ص 45، وعمر المحبوب هنا هو صاحب أحد النوفد عن رسالة الوهابي مثل التميمي (انظر ابن أبي الفصيف، ج 4 ص 14 وما بعدها) وعمر هذا هو الذي أشار على الهادي بسمية نواهم الرياني في خطه الفص، فتر الرياني من ذلك وسمي مكانه أساده سمعيل التميمي (أفريل، ماي 1806 م).
- (41) م . س . ج 8 ص 46 . وقد فصل ابن أبي الفصيف انقول في حلاله مع التميمي . الجزء 8 ص 13 دفن محمد البحري بزاوية سيدي أبي عصيدة، قرب دار أبيه .
- (42) م . س . ج 8 ص 62
- (43) م . س . ج 8 ص 63
- (44) م . س . ج 8 ص 65
- (45) م . س . ج 7 ص 74 و 77
- (46) م . س . ج 8 ص 92
- (47) م . س . ج 7 ص 24 - 25
- (48) م . س . ج 8 ص 110 - 111
- (49) م . س . ج 8 ص 111
- (50) م . س . ج 7 ص 60 - 61 إلى ص 69، نقلا عن التميمي
- (51) م . س . ج 8 ص 166 وهذا يذكرنا بما ورد في ترجمة التميمي (ج 8 ص 12) «قال حافظ المذهب (إسماعيل التميمي) : «لكني أعلم اعتماد كل متكلم في المسألة على أي دليل» (وذلك عند الحديث عن خلافه مع محمد المحبوب، كبير أهل الشورى .
- (52) كثيرا ما يمت المورخ أسناده بصحات مثل « شيخ شيوخنا، العلامة الحافظ » (ج 2 ص 104) « عالم المالكية . » (ج 3 ص 130) « العالم الحق (المجتهد) » (ج 3 ص 162) «شيخنا، عالم الملة . » (ج 3 ص 162)

2 ص 173 الخ ..

3) م الاتحاد ج 7 ص 163

بعض المراجع التكميلة :

1) لطفي الحراري، الحركة الاجتماعية والسياسية والثقافية بتونس في القرن 19 م من خلال كتاب الاتحاد أطروحة حلقة ثالثة، الجامعة الزيتونية المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية قسم الثقافة الإسلامية تحت إشراف الأستاذ د. حميدة التيفر (سجلت سنة 1991)

(فيها حديث عن مصادر ابن أبي الصيف، خصوصاً، مشاهداته وتجاربه وروايات أبيه وشيوخه، وعن منهجه التاريخي)

2) رسالة المتاعي إلى المشير الأول أحمد باي في الشكوى من أحمد بن أبي الصيف وسائر أعدائه، الدار التونسية للنشر 1977 م

3) حيف الطائي، الثقات الاجتماعية بتونس عند ابن أبي الصيف من خلال الاتحاد، شهادة كفاءة في البحث (مرفوعة)

4) الحماوي الماجري، الأسس المنهجية ونظام التقاطع في فكر ابن أبي الصيف مجلة الاتحاد ص 1 عدد 3 ماي 1986

5) د. الضاوي حوالدية، الأسر والذوات التونسية في القرن التاسع عشر من خلال ' اتحاد أهل الزمان لأحمد بن أبي الصيف طبعة ثانية 2008 326 ص .

6) محمد الجيلاني، ملاحظات حمات، حول أدب ابن أبي الصيف في بعض رسائله والاتحاد، رحاب المعرفة (من ص 202 إلى ص 208)

7) د. الهادي حمودة لعري، في البشر في القرنين 10- 19 المذكر عدد 1 من 1 أبريل 1972

8) د. حلول عرونة، دراسات حضارية عن تونس (أعلام مدن كتب) دار الاتحاد 2001 212 ص، الشيخ اسماعيل التميمي (من ص 93 إلى ص 94)

9) ب ع ج القلعة الكبير من خلال الاتحاد انصباحه 2008 14 ص

10) Ben Achour M Aziz, catégories de la société tunisienne dans la deuxième moitié du XIXe siècle, (INAA) – Ministère des affaires culturelles – 1989

11) Aziz Ben Achour (M), Les ulémas à Tunis au XVIIIe et XIXe siècles- Thèse de 3e cycle – Paris-Sorbonne

12) Demeersseman (A) . catégories sociales en Tunisie du XIXe siècle d'après la chronique de A Ibn Dyab – Tunis, 1970 (IBLA n° 125 – pp.69 – 101 (n° 117 – 1967 – 123, 124 – 1969)

13) Jdey Ahmed, La pensée sociale, politique et culturelle de Ben Dhi'af (thèse de doctorat) – Fondation Témmi

وعى الفقيه بحركة التاريخ في القرن 18

الشيخ محمد بن حسين بيرم

ورسائله في السياسة الشرعية

جميلة المملوك / باحثة ، تونس

مدخل :

إن الغاية من هذا البحث الكشف عن الفكر الشيعي العلمية شغلت منصبى الافتاء والتدريس عملاً والجمع سنة .

وساهمت في إثراء المدونة الفقهية وإرساء قواعد الفكر الاجتهادي بإعمال العقل ومراعاة الظرف وتحقيق المقصد من الشريعة الإسلامية .

أبو عبد الله محمد بن حسين بيرم المشهور بيرم الأول (1) هو أحد أبناء هذه الأسرة العلمية الحنفية التي تداولت على خطة الافتاء ومشيخة الإسلام خلال قرن ونصف وعاصرت البابايات الحسينيين الذين اتخذوا المذهب الحنفي مذهباً رسمياً واستندوا إلى علمائه لتوطيد سلطانهم واستشارتهم في مجالي الدين والدنيا .

يقول الدكتور رشاد الإمام : «وكان للباي مستشارون عديدون لعل أهمهم شيخ الإسلام محمد بن حسين بيرم (2)» .

التعريف بالشيخ محمد بيرم الأول :

ولد محمد بن حسين بيرم بحاضرة تونس عام 1718 وتوفي ب عام 1800 درس على أقطاب شيوخ عصره المتعلقين بالبلاغة وعلوم اللغة وأخذ الفقه الحنفي عن الشيخ البارودي (3) تتلمذ عليه المفتي المالكي بالحاضرة محمد المحجوب (4) وعبد الرحمان الغراتي (5) قاضي صفاقس والوزير الكاتب الأديب حمودة بن عبد العزيز (6) الذي ترجم له في كتابه «التاريخ الباشي» شيخنا المفتي الأكبر أبو عبد الله محمد حسين بيرم عالم الحنفية بالمغرب .

تقلد الشيخ منصب الافتاء خمساً وأربعين سنة وفي عهد باشا الأول (7) انقلبت الأحوال وانقسمت البلاد وعمتها الفتق فدخل السجن ثم التجأ بعد خروجه إلى إحدى الزوايا للتدريس .

دواعي التأليف؟

بعد سقوط دولة علي باشا وقيام دولة أثناء حسين بن علي سمي مفتياً حنفياً عام 1756 ويعد وفاة شيخه حسين

مخطوطة محفوظة بالخزانة العامة للكتب بالمغرب تحت رقم 1104 وعلى نسخة مطبوعة سنة 1888 بالمطبعة الإعلامية بالقاهرة تحت عنوان «نبذة في بعض القواعد الشرعية المرشدة لحفظ الإدارة الكلية».

وتشتمل الرسالة على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة استهلها المؤلف بتقديم مصادره وسنعود إلى هذه المصادر ونبين كيفية اعتماده عليها.

ثم انتقل إلى تحديد مفهوم السياسة الشرعية مستعرضا قول ابن عقيل (11) والكفوي (12) في تعريفها إذ يقول الأول: «ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى» (13).

ويقول الكفوي في كلياته: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والأجل وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم.

ويعتبر الشيخ محمد بيوم السياسة الشرعية من أوكده المعارف التي لا بد للقضاة والحكام التسلح بها واكتساب المهارات في تتبع الدقائق والكشف عن الأمارات إلى جانب حذفهم لفتنة الأحكام وذلك لقمع الشر والفساد وإصلاح أحوال العباد.

ويؤكد على مشروعيتها في الفصل الأول: «اعلم أن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشرعية حرمتها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظلم وتردع أهل الفساد، فالشرعية توجب المصير إليها والتحويل عليها مع التوسط من غير تفریط وإفراط إذ من قطع النظر عنها إلا فيما قل فقد ضيع الحقوق وعطل الحدود وأهان أهل الفساد.

ومن توسع فيها فقد خرج عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم وتوهموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن مصلحة الأمة وهو جهل وغلط فاحش فقد قال عز وجل من قاتل: «اليوم أكملت لكم دينكم» فدخل فيه جميع المصالح الدنيوية والدنيوية.

ويقابل في الفصل الثاني من الرسالة بين اختصاصات

البارودي قلمه الباي لرئاسة الفتوى الخفية واستمر فيها في عهد حمودة باشا الذي قرّبه وطلب منه أن يصف له رسالة تمكنه من إجراء الترتيبات اللازمة للإصلاح خاصة في شأن إبعاد جند الترك عن السلطات المدنية والعسكرية وقد حالوا دون تنفيذ لسياسته الإصلاحية وأكثروا من الفتن والجرائم وأعمال الشغب (14).

استلم حمودة باشا مقاليد السلطة بعد أن حرّبه والده على تحمّل مسؤوليات عديدة منها قيادة الجيش، وكان شغوفاً بإتحازات الثورة الفرنسية ومطلعا على أخبار أوروبا وشؤونها، ومن ذلك أنه أعجب بدستور جمهورية فرنسا وقد اطلع عليه بعد أن ترجم له خصيصا.

لذلك لا نستبعد طلبه من الشيخ محمد بيوم الأول وضع قانون يعتمد عليه في حكمه وهو القانون الذي ظهر في شكل رسالة تحت اسم السياسات الشرعية.

وبذلك كان حمودة باشا أول البايات الذين انفتحوا على الغرب وتطلّعوا إلى إحداث إصلاحات عسكرية وإدارية رغبة في إعادة هيكلة مجتمعه وذلك بإقضاء سكان البلاد من غير جند الترك فرص عمل ومساهمة في بناء الدولة ويحثا عن الأمن والاستقرار بعد حقبة من الاضطرابات والتقلبات السياسية.

فكيف يمكن لهذه الرسالة أن تكون «في معظمها تسوّغ ما يولد سلطة حمودة باشا ويطلق يده فيما يراه صالحا لإجراء إصلاحاته وتنظيماته الحديثة» (15).

التعريف بالرسالة :

توجد نسخة مخطوطة من الرسالة بدار الكتب الوطنية تحت رقم 470 عنوانها : «الرسالة البيرومية في السياسة الشرعية».

كما أن هناك نسخة مطبوعة حقّقها الأستاذ محمد العسلي (10) طبعت بمرکز جمعه الماجد للثقافة والتراث بدبي سنة 2002 ويقول إنه اعتمد في تحقيقه على نسخة

مؤكدًا على ضرورة مراعاة العرف والاجتهاد حسب الظروف حتى لا تضيق حقوق المتظلمين.

- الثاني خصّصه للقراءة وهي كما يعرفها بعد استشهاده بالحديث «اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (15) حِدَّةَ النَّظَرِ وجودة الفريضة وصفاء الفكر.

ويستعرض أمثلة من وقائع للردّ على من يعارض من العلماء الاستعانة بها في الكشف عن الحقيقة.

- القسم الثالث: ويتناول فيه الحسبة معرفًا بمهام المحتسب منها دوره في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبته للأسواق لمقاومة الغش والتصدي لكل أنواع التجاوزات.

- وبهذا القسم يختم الشيخ محمد بيرم رسالته في السياسة الشرعية متمسكا بنفس الهدف الذي من أجله كتبها وهو إصلاح الأوضاع الأمنية في البلاد وفرض النظام والقانون داخل المجتمع داعيًا للدولة بالقدرة على منع المتمردين وإغاثة الملهوفين وقمع أهل الشر والفساد **مقتضى** **الاجتهاد** **في الأحكام الشرعية**.

فما هي قيمة هذه الفتوى وهل حققت الرسالة الغاية التي كان يرمي إليها؟

قيمة الرسالة وأهميتها التاريخية :

تعكس هذه الرسالة وعي الفقيه الحنفي في القرن 18 بضرورة إعادة النظر في منظومة السياسة الشرعية وتفتحه إلى أن المدونة الفقهية لم تعد تستجيب للعديد التساؤلات التي يطرحها العصر خاصة أن الأوضاع الأمنية التي كانت تعاني منها البلاد التونسية في تلك الفترة تستوجب وقعة حاسمة كالتي يادر إليها الباي حمودة باشا يوم طلب من الشيخ محمد بيرم كتابة هذه الرسالة

ولم يتأخر الشيخ في الاستجابة رغبة منه في المشاركة في هذا المستودع الإصلاحي الذي يؤسس لنظام سياسي

الوالي واختصاصات القاضي ميرزا سعة مجال اختصاص الوالي كسماعه لشهادة المستورين وتحليف الشهود وتعجيل حبس المتهم وضربه ضرب تعزير واستدانة حبس المجرم.

ثم يخصص آخر القسم الأول من هذا الفصل للتأكيد على ضرورة التشدد مع أهل الشرك (14).

أما القسم الثاني من هذا الفصل فيركز فيه على مسألة التوسعة على الحكام في السياسات فيقول: «إن ذلك ليس مخالفاً للشّرع» ويستدل على كلامه بما قام به بعض الصحابة للمصلحة بما لم يحم به الرسول.

وفي ذلك دعوة صريحة إلى ضرورة الاجتهاد والتجديد مسيطرة لمقتضيات العصر بما لا يعارض الشريعة مع اعتبار الظروف والملابسات وتحكيم العادة والعرف.

ويتناول في الفصل الثالث الدعاوى بالتهمة والعُدوان مقدما ثلاثة أصناف من المدعي عليهم بحسب وضعهم الاجتماعي وما عرفوا به من سلوك وما يمكن أن يلحقهم من عقوبات إن ثبتت التهمة عليهم أو بما يلحق غيرهم المدعي إذا كان ادعاؤه زورا وبهتانا.

ويتنقل في الفصل الرابع الذي يخصصه للتعزير ويعرفه بأنه ضرب دون الحد ويحدّد أنواعه وأسبابه فيقدّم درجات التعزير التي تختلف باختلاف الناس وحسب مراحل تبدأ بالوعظ والإرشاد ثم التحذير إلى أن يصل إلى التعزير بالقتل من أجل المصلحة العامة إذا ما تكررت جرائم المجرم ولم يرتدع، أو إذا ما خرج عن طاعة الوالي أو استهتر بالدين فشرّب الخمر في رمضان علنا.

وينهي المؤلف هذا الفصل بالتأكيد على ضرورة احترام الشّرع ومعاقبته كل من يخالفه أو يقلل احترامه لمثليه كالوالي والقاضي والمفتي.

أما الخاتمة فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام:

- الأول ويتعلق بالقضاء بما تدل عليه القرائن والأمارات التي يعتبرها ذات أهمية في إصدار الأحكام

وقضائي يمكن من الأمن والاستقرار ويساعد على الخروج بالبلاد من حالة الفوضى التي تردت فيها بسبب سيطرة جند الترك وقرّدهم بالجيش وتعدّد الفتن الداخلية.

شعر الشيخ بمسؤولية العالم في مجتمعه فقدم هذه الرسالة محاولة منه للتوفيق بين المبادئ الشرعية الثابتة ومتغيرات السياسة ومستجداتها من خلال الممارسات اليومية لأهل الحل والعقد في البلاد من الولاة والقضاة وفي مقدمتهم الباي وهو أمر جليل تغافل عنه كثير من الفقهاء والعلماء المعاصرين للشيخ محمد بيرم الأول.

لقد اشتملت هذه الرسالة الفقهية على جملة من المسائل في مجال الأخلاق والاجتماع والمعاملات وذلك يهدف إلى تنظيم مؤسسات الدولة وتبدير شؤونها والزّمني بمجتمعها.

ولعلها من نوع هذه الرسائل التي ما فتئت تثرى المدونة على مذهب أبي حنيفة بعد أن توقفت حركة الاجتهاد، فنشطت مختصرة أنهأت الكيب الفقهية مستقرة أقوال أئمة المذهب وعلمائه سبها إلى مسابرة ظروف الحياة وواقعها وهذا ما صرح به الشيخ محمد بيرم الأول في تقديم رسالته عند ذكره للمصادر التي اعتمدها لاستخراج أحكامه.

فهي في أغلبها كتب الفتاوى والنوازل والواقعات التي تناولت مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون وأفتوا بها مقدمين حلولاً لا يلاقيه الناس في واقعهم . المعيشي من إشكالات فقهية.

ومنها كمصدر رئيسي «معين الحكام» للطرابلسي الحنفي (16) الذي اعتمد منهجه في تصنيف المسائل «الفصلين الثاني والثالث».

ثم أخذ من الأحكام للقرامي (17) المقارنة بين القاضي ووالي المظالم واعتمده خاصة في باب التوسعة على الحكام و يورد أقواله في تطوّر الأحكام بتطور الزّمن مع اعتبار العرف والعادة .

أما المصدر الثالث وهو الطرق الحكمية (18) لاين قيم الجزوية فقد رجع إليه المؤلف في ثلاثة مباحث:

وهي الحكم بالقرائن والأمارات الظاهرة والقراسة والحسبة ويعتبر من أهم مصادره في هذه الرسالة لاهتمام ابن قيم الجزوية بالفروع والتفصيلات وتركيزه على الجانب العملي التطبيقي للسياسة الشرعية إذ يقول في مقدمة كتابه: «مسألتي أخني عن الحاكم أو الوالي يحكم بالقراسة والقرائن التي يظهر له فيها الحق والاستدلال بالأمارات ولا يتقف مع مجرد ظواهر البيّنات والأحوال حتى أنه ربما يتهدد أحد المدعين إذا ظهر له أنه مبطل وربما سألّه عن أشياء تدله على بيان الحال فهل ذلك صواب أم خطأ؟

فهذه مسألة كبيرة عظيمة النفع، جليلة القدر، إن أهملها الحاكم أو الوالي أضاع حقاً كثيراً وأقام باطلاً كثيراً وإن توسع وجعل معوله عليها دون الأوضاع الشرعية وقع في أنواع من الظلم والفساد» (19).

ولعن ابن قيم الجزوية في تأليفه لهذا الكتاب أرواد أن يكنّى بـ «إمام أئمة الإسلام ابن تيمية» في كتابه السياسة الشرعية (20)، الذي ركز فيه على القواعد الكلية والأصول وأوجز في تناول الفروع.

وإن اجتهد هؤلاء الفقهاء في مباحث السياسة الشرعية وفتوا الأحكام لضبط علاقة الحاكم بالرعية وواجبات كل منهما تبعاً للظروف التي عاصروها سواء على إثر هجمات التاتار والماغول أو تمرد جند الترك واستبدادهم بمراكز السلطة في البلاد فإن الغاية التي جمعت بينهم هي إصلاح أوضاع الأمة الإسلامية والتوسعة على الحكام في السياسة وهي ليست مخالفة للشرع بل تشهد لها الأدلة وتشهد لها أيضاً القواعد الشرعية» (21).

وهذا ما سعى إليه الشيخ محمد بيرم الأول في رسالته إذ يقول في مقدمتها: «فإن أهم ما يعني به ذوو الأفهام من القضاة والحكام قمع أهل الشر والفساد وصول أهل الفضل والسادات فإن به تصلح

البلاد وتنظم به أحوال العباد ولا يتم ذلك على المهج المستقيم والطريق القويم إلا بتحقيق السياسات الشرعية المطابقة للقواعد الفقهية» (22).

لقد استجاب الشيخ محمد بيرم لطلب الباي في تأليف هذه الرسالة ولكنه طلب وافق رغبة في نفسه وهو الذي امتحن بما امتحن به والده عندما صادر الباشا (23) أملاكه وسجنه يقول ابنه محمد بيرم الثاني: «و لم يزل في اعتقاله إلى أن لاقى أجله ثم لم يسمح بتسليمه ميتا لأهله حتى وضعه محبوسا بمحله، بحيث لم يمهله لانتفاء دفن أبيه وكان يمكنه أن يرسل معه من يلازمه حتى يقضي الحق الواجب عليه فيه وهو مع سبحة في هذا البحر الطويل المذهل للمرء عن الخليل يكتب في السجن ويقرئ ويريس يساهم البحث ويرى، وكذلك أيام فراؤه بزاوية الأستاذ منصور بن جردان» (24).

ومثل هذه المحنة لا يمكن أن ينسي الشيخ تصف البايات وممارساتهم القضائية وبتهم في قضايا مصيرية في نضع دقائق كما يجعلنا نرتجح أن هذه الرسالة هي أيضا محاولة لتصحيح أوضاع الحكم بالبلاد وتعد سياسة البايات وتقييد سلطاتهم المطلق تنقن أحكام السياسة الشرعية بالاستناد إلى فتاوى الفقهاء.

الخاتمة :

لقد كان الشيخ محمد بيرم الأول شديد الوعي بردي الأوضاع الاجتماعية في البلاد وسوء أحوال الحكم المطلق ففكر في وضع مشروع برنامج إصلاحي اتبع فيه منهج من سبقه من العلماء كابن قيم الجوزية وذلك بالرجوع إلى الله والرسول في الكتاب والسنة

مع الأخذ بما يقبله العقل السليم من اجتهادات العلماء وفتاويهم وقد أشار إلى ذلك في الفصل الأول عند تأكيده على مشروعية السياسة.

ثم في الفصل الثاني وهو يذكر الوالي والقاضي بمشغولات وظيفه كل منهما مبينا ما للوالي من اختصاصات دون القاضي.

أما القسم الأول من الرسالة ويشمل الفصلين الثالث والرابع في الأخلاق والمعاملات وذلك عند استعراضه للدعوى بالتهمة والعدوان أو في باب التعزير فإنه يقدم أمثلة ويشرح مواقف وأحكاما للامته وغايته في ذلك التشديد على المجرمين والضرب بكل قسوة على يد لا يحترم القانون.

ومشروع هذه القوانين -إن صح التعبير- هو مشروع ضخم قدمه صاحبه في شكل رسالة سهلة المأخذ اعتبرها رواد الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر وثيقة تاريخية وإنجازا في الفكر الاجتهادي وإشارة إلى إعمال العقل (25). ومراعاة الظروف وتحقيق المقصد في الشريعة الإسلامية

كما اعتبرها المعاصرون «إنجازا قضائيا رائدا لم يسبق له مثل في الحقل القضائي والفتح التشريعي الفقهي جعلت تونس منذ القرن التاسع عشر في مقدمة الدولة العربية الإسلامية» (26).

إن تنوع الاجتهاد والإفتاء وجراً الشيخ على الإبداع برأيه مقدما هذا المشروع الإصلاحي لدليل على عمق معرفته بأسرار الشريعة ومقاصدها وقدرته على تشخيص الواقع وانتباهه إلى الحاجة الملحة إلى «إعمال النظر الشرعي والاستنباط والبحث عن ما هو مقصد أصلي للشارع» (27).

- 1) مخطوط بدار الكتب الوطنية رقم 3499-التعريف بأجداد اليرموش
- 2) كتاب سياسة حمودة باشا: لرشاد الامام منشورات الجامعة التونسية 1980
- 3) حسين البارودي - هو أبو عبد الله حسين البارودي معني الحنفية بالديار التونسية ت (1774) (الانحطاف ح 7)
- 4) محمد المحجوب: تقدم لحظة الفتوى صغيرا سنة 1825 الانحطاف ..
- 5) عبد الرحمان القراشي . كان قاضيا بصفاقس 1792
- 6) حمودة بن عبد العزيز: الوزير الكاتب للتاريخ الباشي دوس مجامع الزيتونة واتحد علي باي الحسين كاتبا له ثم مرييا ومعلما لابنه حمودة باشا
- 7) علي باشا الأول: 1740-1756
- 8) رشاد الامام : سياسة حمودة باشا منشورات الجامعة التونسية 1980 .
- 9) المصدر السابق ص 88
- 10) محمد الصليبي أستاذ باحث
- 11) علي ابن عقيل البغدادي أبو الوفاء: (1040-1119) مبتدأ عالم وقيه حنلي
- 12) أبوب بن موسى الحسيني الكفوي: ت 1684 بالقدس عاقل حني
- 13) كتاب الفنون لابن عقيل
- 14) كليات العلوم : لأبي المظفر الكفوي
- 15) أخرجه الترمذي
- 16) معين الأحكام فيما يرد بين حصص من الحكم - الإمام علاء الدين أبي الحسن عبي بن حليل الطرابلسي الحنفي ت 1440
- 17) الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام لشهاب الدين القرافي ت 1285
- 18) الطرق الحكمية في الساسة الشرعية لابن قيم الجوزية ت 1350
- 19) المصدر السابق : المقدمة
- 20) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: تقي الدين بن تيمية (1262- 1362)
- 21) الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام : لشهاب الدين القرافي .
- 22) الرسالة : المقدمة
- 23) علي باشا بن محمد تركي - هو أخ حسين بن علي تركي مؤسس الدولة الحسينية ثار على عمه وحكم البلاد 1740-1750
- 24) محمد بيرم الثاني: التعريف بأجداد البيرومين مخطوط بدار الكتب الوطنية رقم 509
- 25) مؤرخون تونسيون: لأحمد عبد السلام
- 26) القضاء في تونس: محمود بو علي
- 27) مقاصد الشريعة الإسلامية. .. الدار التونسية للنشر 1978 للشيخ محمد الطاهر بن عاشور

الطَّيِّاب

أبو بكر العبادي / كاتب، تونس

خلقه وترك زوجته وابنته يتعشّين ويشاهدن التلفزة.

منذ قليل، وهو يفتح باب شقته، دار به رأسه، وخذله رجلاه فكاد يقع على البلاطة لولا زكّية زوجته التي فزعت إليه تسنده، وتقوده إلى الكبة التي تتوسط الصّالة

سأله في هلع وهي تروّز امتقاع وجهه وجفاف شحمته واضطراب حركاته :

« ما بك ؟ ما الذي أصابك ؟ »

- لا شيء، قال بصوت واهن. لا شيء. تعبان فقط.

هرعت تحبّه بكوب من عصير الليمون يبلّ به ريقه ويخفّف من ضغطه، وعادت تسأله في حيرة :

- تعبان ؟ تريد أن أطلب الطَّيِّيب ؟

- لا، قال وهو يتمدّد على الكبة. لا داعي. إن هي إلّا غاشية لا تلبث أن تزول. أين إيناس وبسمة ؟

- في غرفتهما تراجعان دروسهما.

هزّ رأسه في صمت وأخذته سنة من النوم، أفاق إثرها على صوت زكّية تدعوه إلى العشاء. قبلته ابتاه وجلسا بجانبه إلى المائدة. خطّ في الأكل بغير شهية ثم نهض.

تجذب أنفاسا طويلة من البرّ تتقلّص لها عضلات نكيك وتنفّر عروقك دون أن يتقدّ الجمر أو يتقدّم الدّخان. تمسك الملقط بيدك اليمنى وتسدّ التبرّيج على ذراعك اليسرى، وتحنّ تلتقط من كانون صغير حذوك جمرة أخرى، وتضعها برفق على حافة البوتقة المعبّأة ببنّباك «شيخ البلد»، وتحيل سابقتها المطفأة إلى الصّحن تعبّ أنفاسا قصيرة متتالية تتداعى لها البقية في بيت الماء، وينساب الدّخان كثيفا إلى فمك، قل أن تنفّسه بمن بين أسنانك في شكل غمام وماضي. ذلك دأبك كلّ يوم، حينما تعود إلى بيتك، وتمضي بعد العشاء إلى متعتك. ولكنك اليوم، تعيد تلك الحركات بغير متعة، ففي البال مشاغل وفي الصّدر هموم لا قبل لك بها.

كان عبد الرّحيم قدّور جالسا في شرفة شقته، يدخّن الشّيشة ويرنو ببصر زائف إلى العمارة المقابلة حيث حيال الغسيل تعتلي الشرفات، شرفات صغيرة تضيق بالكراسي المرصوفة فوق بعضها البعض وأصص الخبز والتّنعن وكراسي مكثّسة، ومن التوافذ المفتوحة تجمّع أصوات نسوة وأصداء أغان راقصة تغالب الأصوات العالية المنبثقة من محطات فضائية كثيرة. هو أيضا كان يجلس خلف الغسيل المشور أمامه بشكل يكاد يحجب عنه الرّؤية، في شرفة ضيقة بالطابق الثاني لا تسمح أكثر من شخصين. وكان قد سحب نافذة الصّالون العالية

- ليس لي رغبة، قال.

- عندي إحساس أنّ شيئاً ما يضايكك. قل لي، ممّ تشكّي؟

- قلت لك تعبان! ردّ بحدة لم تعدها فيه.

أنّه إلى المطبخ وعبره إلى خلوة مستورة يتوافّد من زجاج رُكّنت فيها أنبوبة غاز وقدر وموز ورق أحذية وشكّارة فحم صغيرة وكانون وشيشة، وانهمك في إعداد عذّة إدمانه الوحيد، وذهنه مسكون بهواجس تمور وتحمّد.

ماذا يقول لها؟ تساءل وهو يسكب قليلاً من «الغاز» على قطع الفحم في الكانون الصّغير ويضرم فيها النّار، بعد أن نصب فوقه «صالحة»، حكمة الصّفيح المفتوحة من الجبهتين، لتسهيل الاشتعال. ماذا يقول وهو الذي ظلّ متكئاً على سرّه من سنين، لا يشي لها من طبيعة عمله إلّا ما تعلق بنقطة أو تغيير موقّيت أو زيادة في المرتّب؟ هي لا تعرف إلّا أنّه عون أم تدبّج في الوظيفة حتّى بلغ رتبة ملازم، تُسند إليه بانتظام شهادته التّكبير والتّشجيع والأوسمة، فترضع بها حدران صالحاً في أضواء صغيرة تتوسّط إطارين كبيرين يحويان العدّوتين. هل يبرح لها بأنّ شتى التّرفّيات التي حصل عليها هي في الحقيقة إحداد إلى قبعة النّفس المظلمة؟ اتحداد بدأ يوم اصطفاه عرفه من بين زملاء كثير لهمة أسمى، كما قال.

يومئذ، نظر إليه الرّائد حسين عبد الرّحمن يتعلّى قامته الضّليّة وعضلاته المقتولة وشعره القصير المنفوش مثل فرشاة تنظيف وتقاطيع وجهه الصّارمة التي لا تنمّ عمّا في صدره، وقال يشره:

- اقترحتك لاستنطاق المتهمين.

- الشرّطة العدليّة؟ سأل عبد الرّحيم دون أن يفصح تلقّيه الحبر تعبير، عدا بريق خاطف شقّ في عينيه كلعجة برق عابرة.

- لا، لا. أسمى من ذلك. سترى.

تلقّى الحبر في فرج مكتوم، واشتاف ألياًما تنسيه

الوقوف في الشّوارع ساعات طويلة يحرس المباني في أوقات مبعثرة، طورا في برد اللّيل، وطورا آخر في قبضة النّهار، بشكل اضطرب معه نومه واختلّ نظام حياته، أو يلاحق المنحرفين والمخارجين عن القانون في الحوارات الحامية، فاستنطاق المتهمين في ذهنه لا يكون إلّا في مكتب يعمّ داحله بنعمة الجلوس التي حرم منها منذ انتدابه، فيطعم وهو جالس، ويشرب وهو جالس، ويقرأ الصّحف وهو أيضا جالس، ويجد فسحة من الوقت يخلو فيها إلى نفسه، ليخطط لغده ويحلم. نعم. يحلم. لم لا؟ لم لا يحلم مثل خلق الله أجمعين؟ غير أنّه فوجئ بالمقدّم الذي استقبله في مركزه الجديد يقوده إلى دهايز ضعيفة الإضاءة ترشّح بالقذارة والرّطوبة، ويتعالى في جناباتها صراخ متقطع، وأتات مخنوقة. رجل أتق المظهر وسيم اللامع خفيف الشّعر كان يجلس على أريكة دوّارة من الجلد إلى مكتب ضخم. عليه منقّات وهافتان، أمام جدار تنصّره صورة رئيس الدّولة في إطار كبير من الخشب المزداّن بزخارف منقّية. قال له وهو يتصفّح ملفّه:

«بذلك الحُسن الاختيار في ما يبدو. الصّرامة وثبات الجنان وبخصوصا الامتثال للأوامر دون نقاش هي فعلا صفات يستوجبها عمّلك الجديد».

لم يكن عبد الرّحيم قدّور على درجة عالية من التّعلّم حيث أخفّ مرتّين في شهادة البكالوريا وانقطع عن الدّراسة، ولكنّه أدرك فوراً ما يُطلب منه. اقتعد الرّعب قلبه، واختنقت من الرّغبة حنجرته. ازدرد ريقه مرّة واثنين قبل أن يقول كالمعتلّ: «هذا... هذا عمل فوق طاقتي».

نذت عن المقدّم فقهة عالية ثمّ قال:

- كلّكم تزعمون هذا في اليوم الأوّل. هل هي كلمة سرّ بينكم أم ماذا؟

ظلّ عبد الرّحيم قدّور واجما والرّعب لا يفارق كيانه. وسمع الرّجل يخاطبه وقد انطفأت ضحكته واستعاد مظهره جدّيته:

- أعرف، أعرف. أصعب الأمور مبادئها كما يقال. ولكن لتعلم أن مثل ما أنت مقدم عليه كممثل تدخين أول سيجارة أو شرب أول كأس. تذكر الرجة التي تعترينا، والخوف من الأهل لو يكتشفون أمرنا، وتبكيك الضمير الذي يلازمنا لينها فيطير الثوم من عيوننا وكأننا ارتكبنا إثماً لا يعترف. ثم يخف الوطء في المرة الثانية، والثالثة، ويصبح بعدئذ من الأمور المعتادة. هو عمل مثل سائر الأعمال اليومية. صحيح أنه يستوجب بعض الشجاعة وربطة الجاش، ولذلك اخترناك من بين زملائك. لا تقل إنك أقل شجاعة من زميلاتك !

- يعني... ؟

- نعم. زميلاتك أيضاً يمارسنه دونما خوف ولا خجل، وفي ذلك تأكيد على المساواة، المساواة بين المرأة والرجل التي أقرتها شرائع بلادنا.

راودته بعد اليوم الأول كوابيس، صور من مشاهد فطيرة وصرخات اليمعة ظلت ترناده في ليلته. رجع نوم زوجته، إذ صحت أكثر من مرة مدعومة بنهضة روعه، ثمه بجرة ماء ترطب ريقه، أو ترطيب لحيته الأبيض كما كانت أمها تفعل. وعاد في اليوم الثاني وفي ذهنه نية طلب الثقلة أو الاستقالة، فإذا زميل قديم في هذا الميدان، واسمه في ما يذكر الآن صوّ القماسي، يزوره بنصائح هي من أصول هذا الشغل حتى لا يعود عليه بالمضرة، والمضرة ليست من جرائر رؤية الفظائع بأنواعها فحسب، بل من تقارير المسؤولين، فهو كالجندي المرباط بالجبهة، ومن غير المعقول أن ينسحب الجندي من ساحة المعركة، لحزّده أنه رأى ما لا يروقه، والويل له لو تقاعس. قال له ذلك الزميل الجهم ذو الوجه الكالح والزجة الغليظة والجبهة المحزّزة بندوب قديمة : «الذين يعهد لنا بهم ائتمروا أو كانوا بصدد ائتراف جرائم لا يريدون الاعتراف بها. تصوّر مثلاً أن أحدهم اغتصب ابنتك، ثم أنكر فعلته. ماذا تفعل ؟ تخلي سبيله لأنه يرفض الاعتراف ؟ أين العدل في هذه الحالة ؟ آخرون ارتكبوا أو يريدون ارتكاب جرائم أفظع ضدّ المجتمع، ضدّ المؤسسات الوطنية، ضدّ الدولة. هل تتركهم بعد

أن تعهّدنا بخدمة الوطن وأدبنا اليمين على ذلك ؟ لهذا أقول لك، دعك من وجع الدماغ. اقبل ما تؤمر به، فهذا مورد رزقك، ولا تأخذك بالمجرمين شفقة ولا رحمة، لأننا إن تركناهم عمّت العوصى وعدنا إلى قانون الغاب. لا بد أن يتحملوا جرائر فعلهم. أعرف أنك ما زلت حديث عهد بهذا، ولا تحمّل أن تمدّ يدك بسوء إلى شخص لا تعرفه. كلنا مردنا بهذا الطور قبل أن نأخذ عن سابقنا بعض الحيل، فالعلوم أن لكل عمل تقنياته وأصوله والخدع التي يتوسّل بها محترفوه لبلوغ الغاية. احفظ عتي إذن القاعدة الأولى وهي الأساس : من الآن، اعتبر أن كل من يمثل بين يديك عدو لك، وتصور أنه إمّا راود زوجتك أو اغتصب ابنتك أو شتم أمك أو هجرك من بيتك. سترى أن معاملتك إمّا ستكون مختلفة، وآله لن يمتريك ما اعتراك بالأمس. وفيها «طبيب الجلدة»، ويصبح العمل في نظرك كسائر الأعمال العادية».

احضرت مدرس، يقول عبد الرّحيم لنفسه، وهو ينسج القبول على وقع قرقرة الشيشة. حفظت الدرس واقتت نقيذ تعلمه، وصرت لا تلقى المظنون فيه إلا وفي ذلك أمّ راود زوجتك واغتصب ابنتك وشتم أمك وفوّض بيتك ودمر بلدتك واستعمر بلادك، فإذا هو عدو ينفض صدرك نحوه بغلّ لا حدود له، عدو لا تمك إلا أن تلغقه العلقم وتلقمه الحجر. صار كل من يسوق به قلعه المحسوس بين يديك عدوّا لك، تؤذ لو تقطع أوصاله وتحيله أشلاء لولا قوانين داخلية صارمة تشكّم جموحك، حيث لكل فرقة - كفرقة السليخ، وفرقة التحويم، وفرقة التذليك التي تنتمي إليها حدود لا يمكن تخطيها، وشروط لا يجدر بك الخروج عنها. وبرعت في تخصصك حتى صرت تلقّب به «الطبيب»، تدلك بأعواد الخيزران والزّمان والهراوات والكبلات الظهور والأرجل والأطراف، وحتى الرّأس أحياناً حين تشبّذ بك التّغمة على عدو من أعدائك الذين لا تعرفهم ولا يعرفونك، ولكنك تستشعر من عنادهم ما يكتون لك ولأهلك وبلدك من كراهية. ولقيت من

أعرفك استحساناً ثَمَنَ جهلك وقَوَى عزيمتك ودَعَمَ رأيك في شريعة ما تقوم به، قيات العمل في ظنك أداء واجب كسائر الواجبات الأخرى، تخفي أثره إلى المقهى مطمئنً البال لتجالس أصحابك، أو تعود إلى البيت مرتاح الضمير لتعاشر زوجتك وتحبو ابنتك عطفاً ورعاية. ولا صورة مما تخارسه آناه يومك في أقبية الظلام ترتاد ذهنك أو تعكر مزاجك أو تفسد متعتك. تروح وتغدو وتأكُل وتُشرب وترتاح وتضاجع زوجتك كسائر الساعين لكسب رزقهم، ولم تكن تتصوّر أن يجيـ يوم يتقلب فيه كل شيء، فإذا أنت مهموم حزين، ترتدّ إلى نفسك تخاسبها، وتعين برارة مدى انحدارها إلى قرار ليس تحته سوى العدم.

يذكر عبد الرحيم قدّور هذا التّهّار المتفضي فيزداد نغصه، وينمو الوخز في صدره. جاء إلى قاعة التذليك في وقته المعتاد، الثامنة والرّبع صباحاً. نفذ أدواره أني كان ربّتها في مواضعها بالأمس قبل انصرافه، واستعدّ لاستقبال أول «طرده» كما يقول زملاؤه، لشعه كالعادة من «حقوق الإنسان» التي كثر الحديث عنها في الآونة الأخيرة. جاؤوه شابّ ناحل الحسم. بمنح أسنحه، أشعث الشعر، مشوش الهمد، في خذه أثر صفع، وفي عينيه زرقة من تلقى لكلمات. كان يتخير وسيلته الأولى قبل أن يتدرّج إلى سواها عند تعثر الاستمطاق، حينما سمع صوت الشابّ خلفه يقول بصوت فيه فرح وفيه رهبة :

- سي عبد الرحيم ؟ سي عبد الرحيم قدّور ؟
- أتعرفني ؟ سألك في دهش وهو يرفع نحو الشاب نظره.

- أنا أمين... أمين ابن أختك.

أخني ؟

- أختك محبوبة. كنتُ طفلاً أيام كنتُ تزورنا في البلدة.

تقتض قلب عبد الرحيم فجأة، ودخله إحساس من

فوجئ مثلّساً بإثم. أصابته صدمة هي أشبه بالصّعة، وعاودته صورة أخته التي لم يرها من سنين، بعد أن نزح إلى المدينة وانقطعت عنه وعن بلدته أخبار عشيرته. وها أنّ ابنها كبر في غفلة منه.

- ماذا... ماذا تفعل هنا ؟ سألك وهو يغالب أثر المفاجأة. أني جريمة ارتكبت ؟

- لم أكن أعلم أنّ ما قمت به جريمة يعاقب عليها القانون. كل ما في الأمر أنني، مع بعض رفاقي من الطلبة، دخلت إلى بعض مواقع الإنترنت.

- مواقع حساسة تمسّ أمن الدولة ؟

- أبداً والله ! هي مواقع عربية حول ما يلفها إخوتنا من قمع واضطهاد من القوى الاستعمارية، وسبل مقاومتها. لم يكن دافعنا سوى حبّ الأطلاع، فنحن لسا مناضلين، ولا فدائيين، ولا جهاديين، ولا ننتمي لأي تنظيم

... مات ما شئت !

قال عبد الرحيم في ما يشبه اللّوم، لوّماً ينحى به على واحد من أفراد العائلة. مازجه إحساس بالحيرة والقلق والضيّق. لأوّل مرّة، منذ أن بدأ مهمّته هذه في أقبية الظلام، يجد نفسه أمام شخص يعرفه، لا، بل تجمعه به قرابة حميمة. كان من السهل أن يضفي على التكررات سمة العداوة فينقضّ عليهم في غير ندم، ولكن ما العمل والمائل أمامه ابن أخته، لحمه ودمه ؟ التفت عيناه بعيني الشابّ فراغتا عنهما بسرعة تجنّبانهما، وكأنّ في نظرتيه تأنينا لا يحتمل. اعتراه خجل وشعور بالتصاؤل والتفاهة، فغادر القاعة يشرح للمقدّم الحالة ويلتمس للشابّ تبرئة.

- مستحيل ! اعترض المقدّم. إنّه عضو في خلية إرهابية، ولا بدّ أن ينال جزاءه. هذه أوامر عليا ولا بدّ من تنفيذها دون نقاش، حتّى وإن كان المتهمون من أقرب أقرّباتنا، فالواجب فوق الرّوابط الأسرية.

ودّ أن يسأله عن دليل على تورّط ابن أخته، ولم

يفعل . ما الجدوى ؟ ما جدوى سؤاله ، وهو يعلم علم اليقين أنَّ من يؤتى بهم إلى هذا المكان مجرمون قبل المحاكمة ، يسامون المذاب أَوْ لا كي يسهل من بعد انتزاع اعترافاتهم ؟ وتلك مهتة القدرة التي انتدب لها ، هو وسائر زملائه .

- أرجو المعلدرة ، قال ، ولكني لا آس في نفسي القدرة على القيام بهذه المهمة .

- سيكون هذا إخلالا بالواجب تعاقب عليه .

- ما دام الأمر كذلك ، فأننا مستحيل من الآن .

- لا ، يا روح أمك ! صاح به المقدّم وهو يقوم قومة عنيفة . دخولك الحقام ليس كخروجك منه ، فأنت ، بما اتمتكت عليه الدّولة من أسرار ، خطر على مصالحها وأمنها واستقرارها . أنت لا تملك مصيرك حتّى بعد إحالتك على التقاعد ، لأنك خزينة أسرار ، والأسرار لن تزول إلا بزوالك . واضح ؟

- واضح ، أجب ، ولكني اليوم مرهق . هل تسمحون لي بإجازة ؟

وهو يرتدي لباسه ، ويجمع بعض أمتيائه ، تناهى إليه صوت ابن أخته وهو يصرخ صراخا يمزّق نياط قلبه . وغفل له وهو معلق في الأرجوحة والسيّاط تلهب ظهره ، أو مطوحا على الأرضية التندّبة الباردة وأعواد الخيزران تمزّق لحمه ، أو مصلوبا على رأسه والهراوة تنهال عليه كأنه زريبة تنفّض من الغبار والأثربة . . . داخله من ذلك

أسي وحسرة على ما جرى . تعجّب كيف صُبّت أذناه طوال هذه السّنين عن صرخات الاسترحام التي يرفعها الملعّنون وهم من بني جلده ، لسانه لسانهم ودينه دينهم وإن كانوا مجهولين . تساءل أيضا كم نفسا قهر ، وكم أَمَا أحزن ، وكم أسرة هُدم ، إرضاء لأوامر تأتي من فوق ولا يملك حتّى مناقشتها أو معارضتها .

وهو يمدّ يده إلى جفنة الماء حذوه يشرب جرعة ، عاودته تلك النظرة ، نظرة ابن أخته . كأنّ الفتى يعيب عليه وجوده في هذا المكان الموبوء ، وقبوله القيام بما ينافي القوانين الوضعيّة والسّماوية . كأنه يسأله : «ماذا تفعل هنا يا خالي ؟» تراءى له أهل البلدة وهم يلعنونه بعد أن علموا بحقيقته وفشت فضيحتة ، فتمنّى لنفسه الموت . نعم ، الموت ، قال في نفسه ، حتّى لا يضطرّ إلى الوقوف أمام زكيّة وإيناس وبسمة وهنّ يسألنه السّؤال نفسه

تُرك عدّته في الشّركة ، ومضى إلى غرفة النّوم .

- أحيك بعشائرك ؟ سألته زكيّة .

فقال ناوليني الأسبرين . برأسي صداع شديد . أخشى أن يحرميني من النّوم .

جاءته بالعلبه كلّها وبكوب من الماء ، ومضت إلى المطبخ تفسل الأطباق . تناول قرصا ، ثمّ استغفر ربّه وشهّد ، وأفرغ أفراس الدّواء كلّها في جوفه . سحب النّظاء على جسده وأغمض عينيه يبحث لنفسه عن سكونة تامّة .

الغائبة الحاضرة

محمد رشاد الحمزاوي / أكاديمي وقاص، تونس

تمثل مأساة كبيرة، لم يدركها عقله الصغير إذاك، عندما نادته عمته مبروكة وأدخلته بيت أمه ورفعته إلى سديتها، حيث كانت ممدودة في لحافها الأسود، بين اليقظة والغيوبة وسمع مبروكة تدعوه حزينة :

اقرب! اقرب! أمك تعب تبوسك !

فكانت أختي قبلت بل قبلة الوداع، وآخر نظرة ! فلم يرها قط من يومها... إلى أبد الأبدین فلم يبق له منها إلا الصورتان السابقتان لا غير !!! ويا ليت كان أكبر سناً لالتقط لها صورة مكتملة يعول عليها.

نساها ومرت السنون ... واضمحلت الصورتان كأن لم تكونا ولعل غيبيهما عن قصد حتى لا يتألم ويتوجع. إلا أن الصورتين كانتا تعودان، كلما أصابه مرض وأمه غائبة عنه، وكلما حل عيد، وهي لا تحتفي به، كما تفعل كل الأمهات بالمناسبة، وكلما ضرب أو أهين أو ظلم، وأمه غائبة عنه ليستكي إليها وليحتمي بها ..

وخيل إليه أنه نساها عند بلوغه سن الرشد والمطأة، وقد انغمس في متاهرات وترهات وتجارب حياتية يمرها وحلوه، وكاد أن يفقد صورتها، اقتناعاً منه أن الموت داركه مهما كانت حاله، تلك مشيئة

لم يبق له منها في مخيلته سوى ملامح غائمة، وصور ذهنية غامضة. ولقد علقت بذهنه و صورتان، ظلتا تعودان إليه دون غيرهما. راد هزيل !! وإن كان يستحضرها امرأة سمراء، جميلة الطلعة، متوسطة القد لحافها أسود يغطي جسمها كاملاً، إلا وجهها الجميل الحنون ويديها. وكانت تبدو مرهقة، كأنها تعاني من مرض عضال، دون أن تفقد ابتسامها عندما تنظر إليه أو تكلمه.

وكان يحرص على الجلوس طويلاً بقربها يبيتها، دون أن يتذكر تاريخ ذلك من عمره، وقد كان فقدتها وهو صبي. وظلت تلك الصورة تعود إليه واضحة، بقدر ما كان يستحضرها، لا سيما في مناسبات الحنين إليها، والأسى، والوحدة والأزمات. فلقد كان يحن إلى تلك الصورة في فترات مختلفة من حياته شاباً وكهلاً، وشيخاً تجاوز السبعين، كأنه كان يخشى أن تضمحل من ذاكرته وذهنه، مثل كثير من الأحداث والأشخاص من حياته في هذه الدنيا. فكانت الصورة الدائمة الخالدة التي يسعد باستعادتها، ليدرك ما فاتته من حنان الأم وعطفها في حياته كلها.

أما الصورة الثانية التي احتفظ بها عنها، فلقد بدت له عابرة وفانوية. ولكنه أدرك، عندما تقادمت، أنها

البشر، رحمة الله عليها. فما عساه كان، أو أن يكون لو حظي بحظها سنين، واستمتع بعشرتها التي كانت تشفي غليله !!

المهم أنها كانت تعود إليه عودة الهاجس ... لما تشتد عليه الشدائد، لأن الجرح ظل عميقا ... ولم يفلح في تضميده، رغم ما رزق به من ذرية واعدة ... فلعله سيتواصل على تلك الحال حتى يلتقي بها في جنة الخلد، التي ستكون فيها من المخاللات. أو ليست الجنة تحت أقدام الأمهات، وهي في نظره أم الأمهات ؟

لقد سعى، في حرصه على استكمال صورتها ومناقبها بالتذكر والرواية، إلى أن يستزيد من معرفتها

في حلها وترحالها، في الدنيا ... فاستنجد بالقرب والعبد لبلوغ مرماه بل لهفه، فقرر أن يرسم لها صورة زيتية تعوضها ... دون جدوى، لأنه لن يدركها مهما كانت عبقرية الذهن ومهارته الفنية ... فلا شيء يمكن له أن يعرض صورتها. فما الحل ؟

ستظل حاضرة في ذهنه بقدر ما هي غائبة عنه، لأنها لا تعوض شعورا غريبا يستلهم الذكرى من تناقض الغيبة والحضور. فسيظل ابنها الصغير الذي ينعم بحبها، مهما كان غيابها عنه. ستظل تيراسه في الحياة ما دام حيا، وفي الآخرة عندما يلتقي بها.

ذكرى وحلم من أجل الغائبة الحاضرة.



الحنين إلى المواسم

عمر الشعبي / كاتب، تونس

المكان منذ أمد طويل. يروي الكبار أنه أختير لحراسة السوق، ساعة كانت مجرد بطحاء عليها أكشاك من خوص وقصدير، تنكس فيها الحضر والغلال والأواني والملابس الملبوسة ويفتخر بكونه رقي إلى هذه الوظيفة من قبل رئيس أسبعية مباشرة، لما رأى منه اجتهدا وفطنة. قضى حوائط الحمر يدفع في صمت عربة التنظيف بيدين قليطتين «ثيبين». أدواته مكنسة ورفش، يتنقل بين الأنهج والممرات الممتعة جامعا في هدوء ما تثار من نفايات مختلفة، متفرقة هنا وهناك.

خارج أوقات الحراسة، لن تعثر له على أثر فكاته (فص ملح ذاب). أين يسكن؟ لا يُذكر له سكن. أين ينام إذن؟ أفي السوق ينام؟ وفيه لن تعثر له على ركن هنيء للنوم. أين يطبخ، وكيف يطبخ؟ لا أواني ولا أثر لإشعال النار هنا أو هناك. وحتى لباسه لم نره يوما، يستبدله أو يفسله طيلة ذاك العهد. كائن خرافي، خليط من كل الأخطا.

هل ألوم نفسي لأنني حيته مرة في ذاك الصباح البارد، فصار يجرني بحتي المكرورة الشاذجة: صحة يا أستاذ. كيف؟ أم أشعر بالسعادة وقد أخرجه من عزله؟

كلما مررت بسوق الحلي في الصباحات الباكرة أو المساءات المتأخرة صيفا أو شتاء إلا ورأيت بطل من بوابته العريضة. وجهه لضق القضبان المشبوكة. أحيانا تبدو عيناه وأنفه وأحيانا تبدو شفتاه وكثيرا ما تبدو الجبهة فحسب، ويكون ذلك بحسب موقع الإجابة من الباب، إذ غالبا ما يتحكم نسيجه فيما يلز ولا يختلي. أما ظهوره فمقترن بأوقات غلق الباب لا غير. وجهه، وجه سترته الشمس مرة وكنتشته مرة أخرى حتى غدا أخيرا سحنة ما بين سحنتين.

قل، صحراوي من واحة دقاش من الجنوب الغربي التونسي. منها اشتق اسمه بل وهويته. دقايشي.

إذا ما شاهدته فاعلم أن نشاط السوق قد تعطل. فلا أصوات باعة ولا حركة مشترين ولا أموال تصرف ولا بضائع تعبأ ولا أقدام تطأ الأرض في رفق أو متوترة، سريعة تخطيط خططا ولا عيون تراقب ولا أيادٍ تمحس في قلق ما تبقى من نقود. ولا شغاف تخرج على العلاء ولا نفوس تشتهي أو تمتعض. إنه الموت. بل إنه قد يقع في ظنك إن كنت من المتعاطفين أن الدقايشي هذا مرصود للفرار والوحدة وأنه كائن متروك للبلبل والصمت.

تعرفت عليه منذ أن سكن المكان، وقد سكن

ساعة ما يكتنفه الصمت، خاصة في أطراف نهارات بعيدنا حين تبدأ عتمة خفيفة تنتشر بالمكان ثم ما تنفك تنكشف حتى تصبح بداية ظلام يخفي الأشياء والأجسام ويختص ما تأخر من أشعة الغروب الخزينة وكم تكون تلك اللحظات ثقيلة خاصة إذا ما كان الفصل شتاء عابسا بغيوم دكناء وبرد عاصف. ورغم ذلك لا ينتهي عن جلسته تلك ولا يقعد عن موقعه ذلك لأنه مأخوذ بتلك الحالة الغريبة التي لا تكاد تبرحه. تيه وغرس. ووجه راف الحذاء الأيمن، منخطف الحذاء الأيسر وجبينه في كل لحظة يتفحص كأنه التجهم نفسه.

كثيرا ما أتعمد المرور بجانيه، لما يكون على ما صار عليه فأس الباب وأقبض على القضبان وما يستثار. أنا الذي كثيرا ما تميت لو مررت به مرة وما رأيته حتى لا يسألني عن مواعيد الدراسة والعطل أو يعطرنني بأخبار الجنوب والواحات وأهله هناك. من مات منهم ومن هاجر. فاضطرر عندئذ إلى سماعه كرها وأنا أوشع الخطى إلى العمل أو إلى المنزل متعبا أبغني الراحة.

كلما جاءت الأعياد وتزينت الميادين الكبيرة، أقبل الناس على شراء الحلويات وكسي العلب والمأكولات والمفرقات وتخيروا كباش الأصاخي إلا وفكر لك أنه مشتاق إلى العائلة كثيرا : الزوجة والأساء والأخوة والأخوات وأبناء الأخ والأخت والعقات والحالات وأهل الواحة جميعا بل وجعل في ظنك أنه يستعد للعودة إلى الجنوب لأن غربته بالعاصمة قد طالت. تقنع بمشاعره وتحس بغربته خاصة لما يترقرق دمه وينطبع على الوجه حزنه. وحين تستغرب طول غيابه عن الزوجة فتسأل: كيف تصبر كل هذه المدة عن المرأة؟ وكيف تصبر عليك أم الأولاد يا دقايشي؟ يوشك أن يرقص. تضفي عينا فجأة ويدق برأسه وجذعه مينا فشملا، مخض العينين متلظا ويجب: أعود والله أعود فأحدها مستحمة، مزينة، مكحلة، منورة، ضاحكة، صبوحة، ناضجة، غامرة، فسهر حتى الصبح. ناكل الكسكس باللحم واللوياء بالرأس، والطواجن ونكسر اللوز للشاي، ونملح بالفتق ونشرب

رب التمر ونحلي بيسل النحل ما استطعنا ولما ننتخم نختم بأرقى اللذات جميعها، فنقبل عليه إقبال نهم لم يلق طعمه منذ دهر وبنا خوف أن يأخذنا الموت فجأة وبالبال شيء من دنيا لم نحبها وما يعود. . . .

أنتبه عفت تلك المواسم مباشرة فأحيته متعمدا سؤالا عن الزوجة والأهل والواحة فيجيبني بفتور: الظروف، الظروف ما كان يمكن أن يذهب في تكاليف السفر والهدايا أرسلناه فارتحنا وسنعود ريثما تيسر أحوالنا والأمر.

ومع مرور الأيام يسقط من حسابه الزوجة والأبناء ويجعل في ظنك أنه يعمل من أجل أبناء الأخ الذي مات وترك زوجة شابة وأطفالا صغارا صار لزاما عليه أن يعولهم. ثم يقول: إني أفكر والله أفكر في أن أوتعها لي، زوجة في الحلال. من أجل الأولاد فقط. لكن لا بد أن يسريح الأمر حتى يتدمل الجرح. بعدها سيكون النيان ولا مشكلة. أبناء أمني فتمسكوا بي وصاروا ينادوني بأبي ويلقى هذا استحسننا من أتهم بل في الرجاء من أمنيها ودعوة.

ومرّ الموسم ومع مرورها يسقط الدقايشي من حسابه زوجة الأخ وأبناءها ويروح يحدثك عن أبناء أخته المحامين والأساتذة والمهندسين. يشير بيده بعيدا. إنهم هناك في المنازر والمنارات وحمام الأنف. والله يجتوني. ويترقبون زيارتي.، لكني كما ترى سجين السق، لا أطمئن على بضائع الناس وأرزاقهم من بعدي. فلا عجب من ذلك والسق داره وحياته والسق بعض منه. من خلاله تعود أن يراقب الغادين والزاحين. تحياتهم تكفيه وتشعره أنه في البال: كلماتهم باللسان، إشاراتهم باليد أو إيماءاتهم بالرأس تقول له: لا تحزن إنا معك.

يحدث أن يخضي أيام العيد أو قل يتعمد الاختفاء عن الأنظار حتى يوهم كثيرين أنه عاد إلي الجنوب لكثرة ما كان ملوما خاصة من قبل النساء اللاتي يرتدن الشوق ويشعرن أن لعبه يكاد يسيل وهو يرى صدهن

و منذ تلك اللحظة ،بدأت تتناسخ الحكايا حول
اختفائه

البارحة جاء السوق مزوّد للتمر ، وحين فتح له
الدقايشي، حمله فيه وشهق. وعرض أن يحنضه وقد
عرفه أخذته رعدة واضطراب وشرع يدور ويدور هنا
وهناك باحثا عن مكان يتدتم فيه. لم يفهم الجنوبي
ردة فعله لكنه رفع إلى السماء يديه عاليا وقال: " يا
الله... يا الله... "

وقال آخرون وقد أقسموا : رأينا رجلا من الشرطه
يقتحمون السوق بعد ساعة من تلك الحادثة ويأخذونه
مكتوف اليدين، هل كان فعلا كما قيل ينقص الأمانات
ليلا ؟ يبيع الخضر والغلال وفراخ الذجاج لأصحاب
المطاعم بشمن بخس، حتى تجمع لديه مال كثير لما كان
يخبئه ليلا فاجأه شاتان جاءا للسطو...، فافتكا المال
وأولفاه ثم ألقياه في مجرى القناة العميقة وقد كانت
ليلتها متدفقة تجري بماء هادر، يفيض ماء طميا.

قال آخرون : لا هذا ولا ذلك. دخلت السوق امرأة
غريبة، حملها حمار من أثر السفر والمسافات البعيدة
قالت لأول من التقته أمام الباب: "جئت من بر السودان
وأنا زوجته". كانت في شوق شديد إليه. احتضنته
فبكى وبكت حزنا على حاله وقالت: ليكفك عقابا يا
حبيبي ما عشته بين الإنس زمنا كالتهر. لاشك أن
هذه التجربة، ستؤهلك إلى الحياة بين قومنا من الجرن
راضيا، بما سطره فينا كبير الجان.

نافرة و فخوذهم عارية وأعناقهم مشربة وعلى الشفاه
أحمر وإبتسامات لذينة. وعلى سبيل التفكه أيضا كنّ
يقلن له ضاحكات: "عد إلى المغبوة. من حقها عليك
أن تحضنها أياما في السنة حتى تصون عرضها وتوحي
للجميع أنها زوجة مرغوبة، محبوبة. يا بارد العواطف
" ويفهمن عاليا.

يكون الدقايشي بارز الحضور بالشوق كامل شهر
رمضان في موقعه ذاك من الباب متيقظا فطنا هذه المرة
خاصة في اللحظات التي تسبق آذان الإفطار مباشرة.
تكون البوابة مفتوحة كلياً حتى يعلم الجميع أنه هناك
يراقب القادمين عليه بصواني الأطعمة المختلفة. كم
صينية تدخل ؟ لا شك عديدة، رغم ما يحصل بين
الجييران من تنسيق حتى لا يكون إسراف. لكن الأكيد أن
ما يقدم إليه كثير، يكتفي إفطارا وسحورا، بل وتشاركه
الأكل قطط سمان تملأ فضاء الشرق دفاً وأنسا. و لا
يمر الشهر حتى تراها متهادية تمشي، تتبعها قطيطات.

وذات يوم اختفى الدقايشي ولم تكن هناك مواسم
دينية. لم يشاهد في الصباح الباكر، ينفتح بوابة السوق
للباعه الذين يكرّوا يفرضون حمولات شاحنتهم من
الخضر والغلال. وظلت السوق مغلقة حتى العاشرة
وتجمع كل الباعة أمام الباب ضاحكين ووقف معهم خلق
كثير من أثارهم الخبز وتسوّر شاب الحائط ليبحث بين
الأرجاء ولم يعثر على الدقايشي. واجه الخلق عبر
البوابة المريضة قائلا : الدقايشي ما ثماش. وكثر اللغط.

حُمى الانغراز

عمارة عمارة / كاتبه تونس

المعروض مَجَانًا على قارعة مدائن الغربان.. أبحث في المآزة عن وجه للبلاد.. وجه يُشبه أمي.. ويُشبه "عصاير الجنة" وهي تَوْم رياض الأطفال طربة بالكون مع صفاء الصباحات.. ويُشبه "عبد الله..أ".

انذع بقربي مُسرعا أحد اللاهثين الجُدد وراء نورِ صِيت لَمَالٍ يبدو أنه تأمل حديثا على اللعب "بالصن واحفر" كي يَجَهَر في "اقتلاع أصراس الكلب وهو يَبْنِي". لَنَسَائِهِ عن التوقيت فأخفي تكشيرته خلف "فراشة المُتَق" وحتّ حُطاه.. قد يكون سمع سؤالي أم لا سيان. لكأنه يقول لي بخط عريض للجبر السري الاجتماعي: "هذا الزمن لي..أ".

(لا الأرض أرضي ولا الزمان زماني.. ضاعت ملامحي وافقدت لساني..أ).

وابتمستُ في جوفي! بعد أن تذكرت أنني أحمل مُوسرا للتوقيت. بَلَمِي، فقد رَنَ المحمول داخل جيبِي. ولَمَّا سَحَبْتِه وأظانه قرأت على شاشته رسالة قصيرة مدهاها ألا أنسى الحيز والخضار حين عودتي. أطفأتُ الجهاز وأعدته إلى سَكَمَتِهِ.. هكذا تصير الأمور أكثر وضوحًا. "تُدَجِّن".."تَحترق" على نار هادئة.. لتصير "عبد الشهوات".."عبد الذويان".."والإنضباط إلى واجبات

يا طيرَ البرق تعال، فإني أوْشكُ

أن أغلقَ بابَ العُمر والسي..

أوْشكُ أن أخلِّعَ مَنْ

وسخ الأيَّام حذائِي..أ.

(مظفر النواب)

هذه الأرصفة لا شجاري ألفني حتى.. ولا يُعاودني ذاك الحين القديم وأما أدع ساقِي المتأفلتين عليها تنأى المساج، وتُثْمور في اضطرابات الرُجد والأوجاع.. هافنا، امتطيتُ صهوة الدهر ذات يوم.. يوم كان لأحيتي صوت لا مبحوح، ولا مَخْدوش، ولا خافت.. هافنا، توقفت بي الزمن برهة عند مُجد الزَفَض. ومجد الفعل.. هافنا، انعطفت بي ذكرى في غفلة من عيون العَسي وقبيلتي.. وهافنا، يَحْمِلُنِي الشوق إليهم، فأرحل على أجنحة من لهيب الأمانِي.. وأستريح على لظى الذكريات..

أرنو إلى زُجاج السماء، وأحاول أن أتحدّد مع كلّ شعاع ولید، مع رَحيق القلب المُتَجَمِّع ببشيتة الأيام.. أعضّ على حبل الألم مُتَارِجًا على عبات تاريخ الدَم

”رُوما وطرقها“ إن كانت على هذه الشاكلة! كنت مقتنعا قوَمَا أنَّ الحقيقة لها طريق واحدة. أما تعدد الطرق والاحتمالات، فهي مثار للتبار والتنويه، لا أكثر...

تَرْتَح أحد العابرين أمامي، لقد وطئ ياحدى سابقه البركة ورفقها بسرعة تَرْتَيْن أو ثلاثا. فقرر أن ينزل ويسير مغمور الساقين بالماء وقد بدأ عليه الثبات، ذلك سلوك جريئ و واضح منه. المراقصون والمترشون لا يتقدمون. أو للهاوية يؤولون.. أنا لا أريد أن أتشبّه بقرّدة السّرك، لمجرّد أن أنطلق لعنوّ موهوم.. كنت دوماً أؤثر السّير على أرض صلبة، فوجدتها التي ترتفع عليها ما شئت من بناء...

وعلى امتداد الأرض الموكولة للأحوال، غدوت مجذوبا بجمّتى الإنفراز..! سأخلع حذائي إذن من وسخ الطريق لاحقا.. وسأملأ روزنامة أيتامي التالية بمواعيد مع الطيور. ومع أهاليج الحصادين المنسيّة. وصحب السّخرة في ليالي اللجة الحالكة.. وأستندّر للأحراش العطشى عوم مواسم أمطار شحّت. وأرّف أيتامي قبل بدوهم على محاسن سلالات الأوّلين.. سافوك على سطح بوصلة القلب ما دام خافقا، وأبقيا قرية بما يكفى لاعتمادها كلما ثارت الأنواء..

وإذا جاءني طيف أمّي حينها، يرصد لثاني في ليالي الوحدة أقول: ”نامي قريرة القيس...“ %

الإعالة التي تكسر ظهرك، أو تكسر أنفك... غي... ومناة لا حد لها من برؤوتكولات ”المجتمع الرّاقى“ حتى أسفل حفيض من شقاء التعساء...

وكمن يقيق من غفوة، انتهت إلى ما حولي بعد أن لكرني أحدهم على جنيبي! وأشار بيده أن أتوخى مسلكا جانبيا لنعبر هذا الرّقاق. كانت بعض الأحجار المقلطحة والمحدوّبة، قد نثرها أحدهم على مسافات يستطيع العابر أن يقفز من على إحداها إلى الأخرى، إن أراد ألاّ يخوض في برك المياه الأسنة، التي احتفظ بها أديم الأرض في رصيده من الأمطار.. ولما كان الطقس صحوًا، كنت قد نسيّت ساعتها متى نزلت تلك الأمطار؟! وعينا حاولت تذكر كم مرّ على نزولها آخر مرّة، لتستحوذ على تفكيري المشاهد المباشرة لمن يقفزون أمامي من حجر إلى آخر.. أتكون هذه إذن ”الضفادع البشرية“ التي يقولون عنها...!

وكخفقة برق في سماء مُدْلهمة، اتبقت من زاوية ما بذاكرتي، عملية ”إيالات“ البطلة التي أبدعتها ثلة من عناصر البحريّة المصريّة في السّنين...! ولا أعرف كيف تكذّرت...!

يجب أن أنظّر الآن أنا أيضا لأعبر دون تطيح أو زلل أو أرجع أدراحي إلى جهة أخرى، وكلّ جهة نؤدي إلى جهات...! كلاً...! خست تلك الأمثال! خست

إِشْرَاقَاتُ الْعَاشِقِ

المكي الهمامي / شاعر، تونس

لِنَحْضُنِي بِمِثْلِ قِطِّ شَرِيدٍ

أَقْدِرُ أَنْ لَهَا أَهْرًا جَارِيَاتٍ

مِزَ الْعَطْرِ تُغَوِّي نَشِيدِي

لَهَا سِحْرٌ مُعْجِزَةٌ، إِذْ تُطِلُّ

عَلَى أَتْلَبِ أَفْجَارَهَا مِنْ بَعِيدٍ

كَأَقْرَاسٍ نُورٌ تَلَالُأُ فِي رَاحَتِي

رَاحَتَاهَا، كَحُلْمٍ رَعِيدٍ

أَصَاهَتْ لِي اللَّيْلُ حَتَّى أَكْتَوِينَا،

مَعًا بِلَهَبِ الشَّرُوقِ التَّرِيدِ

مِنْ الْإِشْرَاقِ، لَكِنَّمَا فِي جَلَالِ

أَفَكَّرُ فِي الْمَوْتِ، مَاذَا تَبْقَى

مِنْ الْعَمْرِ حَتَّى أَحَاصِرَ كُودِي؟

أَنَا بَيِّدٌ تَائِهٌ فِي الدُّرُوبِ

وَشِعْرِي تَشَابَهَ مَا مِنْ جَلِيدٍ

أَنَا مِخْنَتِي أَنْبِي فَوْصِي.

أَعَانِقُ مِشْقَتِي وَخُلُودِي

أُمَارِسُ فِي هَامِشِ الزَّمَنِ

الْإِنْتِخَارِي، أَخْلَامَ طِفْلِ عُنُودٍ

صَبَاحًا، أَرَى الشَّمْسَ فِي عُرْفَتِي

تَتَرَّيَا بِأَسْرَارِهَا فِي الرَّجُودِ

فَأَشْتَاقُ أَشْيَاءَ أَنْصِبِ إِلَيْهَا.

تَعَرَّتْ، فَانْعَرَّتْ ذِييَ بِالشُّجُودِ
هِيَ الْحَمْرُ، فِيهَا زَانَتْ خَلَاصِي
تَطْلُرْتُ بِالنَّارِ مِثْلَ الْهُودِ

أَهْجَجُ بِالزَّعْنَاتِ صَرَاحِي
وَأَرْمِي بِنَعْوِدَةٍ فِي قَصِيدِي
تَلِمْتُ بَعِثْتَيْنِ أَبْعَثْتَيْنِ
نُفَيْمَانِ كَالْوَحْدِ عُنُقِ الْوَرِيدِ

مُدَنَسَةٌ شَهْوَنِي وَوَصَايَا
ذِييَ وَلُغَانِي عِنْدَ صُعُودِي
فَهْمًا اشْرَبِي مِنْ خَلِيبِي، يَا انْزَانِي
وَاطْلَبِي فِكْرَتِي مِنْ قِيُودِي

وَأَعْرِفُ، مُنْذُ قَرَأْتُ فُصُولَ
بَيْدِكَ أَصَاةَ ذِييَ مِنْ جَدِيدِ
وَصَلَّيْتُ، كَأَنَّ صَلَاتِي اخْتِرَافًا
وَكُنْتُ أَمَامَكَ مِثْلَ الْمُرِيدِ

أَشْمُكَ، أَرْشُقُ بِالْمَاءِ وَجْهَكَ
أَغْلِبُكَ نَاكِهَةً لِرُغُودِي
أَقْبَلُ هَذَا التَّجَلُّسَ الْبَرْنَرِيَّ
فِي جَسَدِ مُرِيدِكَ كَالْوُرُودِ

أَحْلُمُ رُوحَةً فِي الْأَعَالِي
تَدْسُ أَصَابِعَهَا فِي نَشِيدِي
وَأَكْتُبُ، لَا شَيْءَ يَمْنَعُ عَنِّي
الْكِتَابَةَ ضِدَّ ظُلَامِ اللَّحُودِ

عرس

علالة حواشي / شاعر، تونس

إلى الشهيد محمد البوعزيزي مفجر ثورة تونس و ...

فُجِّعِيُونِ بِأَنَّ النَّارَ أَثْمَانُ	النَّارُ لِمَنْ؟
وَالْعَاشِقُ إِنْسَانُ	وَالْعَاشِقُ لَيْسَ مَجْرُوسِيَا
لَا مِنْ عَصْرِ الثُّرُودِ	أَوْ مِنْ عُبَادِ وَشَن
لِإِلَّا مِنْ عَصْرِ سُلَيْمَانَ	وَصَفَاءُ الرُّوحِ بِحَرْفِ الْجَنِينِ
وَالْعِشْقُ رِهَانُ	وَجَسْمُ الْعَاشِقِ لَمْ يَمْسَسْهُ خَرَنُ
رَيْحٌ لَا خُسْرَانُ	فَلْتَاذِ النَّارِ إِذَنْ؟
وَالْعَاشِقُ وَالْمَغْشُوقُ	أَسْأَلُ صُوفِيَا
الْحَارِقَ وَالْمَهْرُوقَ فَنَى	أَسْأَلُ مَنْ كَانَ نَبِيَا
مِنْ كَاهِنَةٍ، مِنْ خَازِنَةٍ، مِنْ عَتِيسَةٍ..	أَسْأَلُ جَبِيَّتَا
تَاوَا كُمُوسَى	أَسْأَلُ فَيْبِيَّتَا
فَانْتَدَتْ إِضْبَعُهُ قَبَسَا	وَقَرَّاقَةُ ضَوْهٍ
مِنْ تَارٍ بَرُومِيثِيوسَ قَالَتْ،	وَسَمَنْدَلُ بُسْتَانِ

يَا الْعَاشِقُ كُنْ !

وَإِذَا خَذَلْتَهُ النَّارُ عَرِيسًا

فَاخْتَضَبْتَ الدُّنْيَا يَهيمًا بَعْدَ شَجْنِ

وَتَغَيَّرَ وَجْهُ الْأَرْضِ

وَكَانَ وَطَنُ

وَإِذَا لِلسُّحْبِ بُرُوقُ

وَإِذَا لِلشَّمْسِ سُروُقُ

مِنْ مَغْرِبِنَا،

مِنْ تُونِسَ،

لَا مِنْ شَرْقِ عَدَنَ

وَإِذَا مَكْتُوبٌ فِي الرِّايَاتِ

بِحُطٍّ عَرَبِيٍّ، أُنْدَلِسِيٍّ التَّوْشِيحَاتِ ، حَسَنُ

- لَوْلَا الْعَاشِقُ مَا عَادَ لَنَا زَمَنٌ أَخْفَاءُ زَمَنُ !



هبوط ... ارتجاج

بشير موسى / شاعر، تونس

وَأَغْرُقْ	هَبُوطْ
حِينَا	قَالَتْ،
وَحِينَا	بَرَّتْكَ
أَطْمِرْ...	مَا هَذَا التَّعَاهُ
سَعِيدًا.....إِلَيْكَ!!	الْمُتَدَفِّقُ عَمْدَكَ
.....	يحي
.....	التعريفات؟
بَرَّتْكَ
مَا هَذَا الْفَتَاكُ - النُّطْقُ
الْمُتَشَدِّدُ فِي	الْأُحْتِينِ
الْأَصْرَاتِ	أَنْ الضَّعَاءَ الْمُسْتَجَى عَلَيْكَ كَذِيبِ
وَفِي الْكَلَنَاتِ - الْأَنْيَابِ؟	يَعْضُ خَيَالِي؟
.....	وَيَجْرُئِي الْخَوْفُ - أَطْفَحُ
قُلْتُ،	حِينَا

سَأَخْتَارُ الْأَرْضَ... لِأَمْضِي.../

أَمِنْ

لَا تَذَرِي بَأْنَ الشَّعْرِ لَا...

لَا يَنْكَدِرُ

كَالْأَشْفَارِ

عَلَى الْأَهْدَابِ!

لِذَا.../

تَحْتَارُ الطُّهْرُ

فَعَلَهَا

تَذَوِي

لِتَضْوِي...

وَتَطْوِي

عَدَائَاتِ الْأَنْسَابِ

...../ وَأَخْتَارُ

الْأَتَى

لِ

لِذَا.../

شَمَانَةٍ

أَتَيْتِ

عَيْنُكَ-

مَنْ

مَاطَلٌ

طَوِيْلًا

قَبْلَ وَصُولِ النَّارِ

إِلَى آخِرِ الْقَسِيْمِ

وَكُنَّا كُنْتُ شَكْلًا

هَآ... كُنْتُ شَكْلًا!

قُلْتُ،

"أَحْسَنْتُ بِكَ"

يَا...

بِ قَسِيْمٍ

!!!

طُلُوعِ

طَلَقْتُ

مِنْ كُنْفَيْهَا

أَسْرَابِ بَسَامٍ...

هَلِي الْمَنَاعَةُ

مُنْذُ سِنِينَ

مِنْ عَيْنَيْهَا

يُلَوِّحُ الرَّجْدُ... هَيْلًا

طَالِعَةً كَانَتْ

أَفَاقِعًا

مِنْ

وَحِلْدٍ - طِينٍ

وَمَعَ ذَلِكَ

لَمْ أَعْرِفْ كُنْهَهَا...!

إِقَاءَ

أَزْوَاجِي

مَرَاتٍ عَدَّةَ

وَالْقَائِي

عِبَارَاتٍ تَقْلُو /

بِرَّيْكَ...

أَصْنَعُكَ زِينًا

أَنْ حَكَمِيَا؟

أَمْ

صَنَعْتَهُ اللَّذَاتِ...

جِيسَ هَوْنِيَا؟

.....

هَلْ أَنْ الْقَعْرَاءُ

...مِخْوِينِي

لَا يَجْمَعُنَا

فَ...

يَخْفِي / سَوْ...

مَسْخُوفٍ سَيِّئٍ؟

(أَقْدَلُ)

هَذَا النِّصَّ الَّأَيَّامُنَا

لَمْ يَنْشِطْ

لَبَزِيْكَ

فَ...

كَيْفَ

- بِرَّيْكَ -

يَسْرِوْنِي؟

... ..

... ..

أَزْوَاجِي

نَارًا

زَمْرَازًا -

لَا أَعْرِفُنِي!

لَا مِشْكَاةً...!

أَخْتَلُ

وَلَا

مِرَاةَ

لِأَعْكِسَ عَلَيَّ

وَأَقْدَلُ /

يَا!



أَجْنَلْ

كُنْتُ

—

كُنَيْتِ

أَنْ تَلْأَقِيَسَا

أَسْنَلْ

بَابِ التَّحَرُّ

كُنْتُ أَنَا

وَكُنْتُ

أَنَا...

فَهَلْ

بَصْرَتِكَ

صَدَقَ جَدِيدِي؟

ارْتَحَاجُ

قَالَتْ،

هَلْ مِنْ مَلَاذِ لَكَ

وَهَذِي الْحَلِيقَةُ

لَمْ تَكْبَهَا اللَّذَّةُ

لَمْ تَرْتْنِهَا

الرَّوْجِيَّةُ؟؟

وَأَرْسِي بِيَدِي - التَّزْدِ

حَظْلًا طَفْحَةً كَبِلًا

وَدَمْعُكَ رَحْمَةً سَيْلًا

وَأَرْضُكَ أَلْ!!!

!!! وَهَلْ!!!

تَمَزَّقْ

يَا صُنْتُ أَحْتِجَاجًا!!!

كَيْفَ؟

كَيْفَ.

أَيْهَا الشَّعْرُ

الْمُنْتَهَبُ

الزَّحَايَا

أَسْمِيكَ؟!!

.....

.. / عَيْزَ

الشَّعْرُ؟

.... / عَيْزَ

الشَّحْرُ؟؟ - /

أَذَنْ.

مَا خُتِ بِكَ

!!!

قصائد

خمير الدين الشايب / شاعر، تونس

تسافر فينا بلا أجنحة

زُمِجَتْ من صمنا

واخفت زلزلت

أركان شطآننا

والجزيرة

أيا بحر ... فلتستعد

مراكبنا

مالت الشمس في جوفها

والرياح

وبنت الخليج

فصت نحبها

والصبح

عشثروت

وعهدني بها

عشثروت

أنا الآن

سرف أستبها عشر

عشثروت

تموت البلاد

تلو البلاد

ومنذ اختلاف العباد

لها النهر والنهر

والنهر والبحر

والأمنيات الخطيرة

وموجك يا بحر

أضحى خريرا

يداعب أصوات هذي التنبيلة

هذي العليلة

هي أنة لاخذ

هي أنة كمر تعد

هي أنة لمر تعد

وخيمتها في الفضاء

بغير وند

ومغل دؤوب

يفلوم زحف الكلاز

بغير مدد

بغداد ... يا قوس قلبي

بغداد ... يا قلب قلبي

الله يعمل

والشعراء يعلمون

عحنت ضلوعي رغيفا

لأبنائك الأبرياء

وشعرا قويا

يقي عزلة الكادحين

صباح مساء

من الآن

لا شيء شيء

أنا لست حي

أيا لحظة الموت

مُرتي عليهم

مزي عليهم ولا نخجلي

وقولي وداعا

وداعا لماذا

وأهلا بماذا

فيا عقبة الله

أسرج خيولك واسرع قليلا

مَرَّ السحاب

على شفة الأرض نوا

وما أسطرث

سوى ظلمة عَمِيسَت

في البيوت

أزلا ... !

مُلتحفًا بالفرار

وبالانتصار

وبالاختراق

وبالانتلاق

الوفاق

العناق

العراق

العراق

العراق .

غابية العينين

غابية العينين

أرجوك

لا تمضِ على عجلٍ

سُحب الحرارة داهمت

ألمني

وأنا على عطشي

وأنا الذي

زَرَع الوفاة على الوفاء

يا أمتي في السكون

ويا قبرنا الأبيض المتوسط

بإستوسط الآن

بينني وبين دمي

لأمتي يدي

للتني إسمها

عشثوث

للتني إسمها عش

ثموت

لمر لا تموت

وسوف تموت

ولو قسموا

جثة الماء من فوقنا

ومن حولنا

والفترات

ستبقى البلاد لنا

ستبقى البلاد لنا

والأشعة والكائنات

وسأدخل قلب الخريطة

نَصَبْتُ

مياه النهر عن شجري

فيمن الود أنا

يا حلوة العينين ... يا مطري

غاية العبين

مُحترق أنا . طائر

سِنَّر الحياة على اللظى

والطير إن يشدوك مغتبطا

ذاك الضدى

من روق العجر

غاية العبين ... فلنسكى

لأرى

دُمُوع الحزن في شعري

والكحل مُمتزج

مع العبراتِ يَنسري

إيه كمر تحلو الدموع

إذا . سالت عن الدر

غاية العبين.. لا تنسى إذا

جنتِ يوما على دربي

فَنَذَرُ

فَنَذَرُ

كمر أنا أهديتك عُمرى

وكمر هنتِ على قمرى

وكمر عمتِ على صدرى

وكمر حُنتِ ولم أذير

أنتَ الذي أغريتنى

يا قاططَ الزهراءِ

قبل أوانها

بـ من عَينُتِ بمهجتي

ونويت غلدي

قلت مهلاً

ذاك من زلتَ به قدمُ

الحب.. لا يأتي

على دُستور هدم

ومتى القران قد نُس

عن العشاق بالكفر

غاية العبين.. فلنمضي

إذا شئتِ

فلربق

سوى وجع يُعانيه

وقصيدة أوصيتها أن لا

تُوح بسرى

نشيد القلق

أبرقت لحيفا

عفوا لهيفا

برقيتين

برقيتين

على فس الوثيرة والنسيق

الأولى

من قلبي

والأخرى

من غرق الورق

قلق

بحجر الرياح يذفني

يجزني

ويقسمني

إلى كل الجهات وشترق

وأظل أحلم

بانتصار العمر

في أحلى طبق

الطفل يجهش بالبكاء

وأمر القدس شاردة

والباب مشتعل

على قدمي

وأنا

على وجعي أدنى

خمسون عاما

وقاف القول ما نهضت

والنوس متجه إلينا

والريح يشرب من

مآقينا

والشرف يرقص

تحت أضواء النفق

قلق

أفنى

أفنى

الرعد زحجر وانطلق

والقول

ما قالت قواميس القوى

حرب .

حرب لماذا سيدي

وأنا المطوق بالغرق

شعر..

شعر وماذا سيدي

وقصائدي مسجونة

لا نبض فيها

ولا تدق

قلق

وتخدعني الأناقة

والعلاقة

والصدادة

والأفق

وأظلم أحلم

بانتصار العمر

في أحلى طبق

ألا ... وأقسم

بالتعبى صدقت

بالتعبى خدعت

حجيت نور التعهد

والحوار المنقذ

إني هنا

في لوزي

مخضوض

في قشرتي

قلب وعاهد نبضه

منذ البداية

كبي يرق

خمسون قافا

في القصيدة

والقصيدة ما انتهت

خمسون نارا

في المجريدة

والمجريدة ما انطوت

خمسون يحرا

في الخريطة

والخريطة ما ارتوت

من شذى

دعنا العبق

وأظلل أحلمر بالسلام

يا سلام

وأظلل أحلمر

حتى يدركني الغمار

ويطير من حولي الحمار

ويأتلق

طار الحمار

حط الحمار

طار القلق

طار القلق

القلق

القلق

القلق

ARCHIVE

الحديقة الخلفية للإيقاع

أماة الزاير / شاعرة، تونس

قتلته للنز وحذنتني عن مشيته المترنحة ونظرت
الحقاء وأصابه الهنطة

مسافران

محطة برشونة استقبلت غروب الشمس وحدها مثل
حور قستاس بالطلال والتقط السانية والدرأيش
بنصرون فلما أحر الليل للغة المشتهاة .

فمنحها الكف الكنسية المشرعة في وجه السماء بركانها.
كانت جالسة ترقب كيف تتشكل كرات الضوء
وتتلاشى.

لمرتأت بعد-والوقت هوى بكفه الغليظة على نبضا
لمرتأت بعد- والمطربة الجاشة على ركبها نسل
قطرات المطر.
ها أنت تعطى من زاوية معتمة.
ضحكتك لك..

خطواتك نحوها لك وحدك..

حقبتك الملائى بالغيب ، بأطراف الملائكة ، وبكل
الأحداث التي تتخثر في امتداد الليل..لك وحدك..
يدها المرتعشة ، أعصابها المشدودة ، خصلة الشعر

«خرج البهلول يستقري موت الظلمات
هو ذا يرجع والنشوة تمحو الخطوات
يجلس الموت على شرفه
ويريه

كيف يستعرض جيش الرغبات
« يهبط الليل يرتاح في جرة ملئت حجارة
لا ندامى ،
رجل واحد يتقلب في كأسه
أدونيس

انتيكيا

«بابلونيرودا» في قصائد المائة للحب مثل ذلك أعشى ينفر
أبي ريشه الكرونزي بلع في منقح "سيدى البحري".
ملوحة عالته في وجهه مثل وقع أغنية لمر أندكر
بعد عنوانها أو صاحبها. أحاديث ساخرة تصبغ الموج
بحبات الضوء. لزوجة الماء ترطب لفة المحار وتغلا كل
الفرغات المرببة. «بابلونيرودا» في قصائد المائة للحب
نسي مغلا أبيض على شاطئ المنصورة

شرب زجاجات «البيرة» الكلامية حتى انطفأ مثل
سجائر الرابعة فجرا. «بابلونيرودا» انتفض كصرصار

المجانحة ، ضحكة النادل ، مشومر الفل وبائعة الطفل ،
والسجائر الأخيرة.
لك وحدك ، في محطة برشونة أن تلمها في
حقيبتك الملائى بالغيب.

Pick up

فندق عند ناصية الشمساني يغزل رائحة البن
التركبي ويشتر أوراق التوت البري في الأفق .
الساعة الواحدة ليلا .
"ماريوت" (*) تتحدث مع صديقها على "المسنجر".
تعمل أهداها لأتقاس الليل المزدحمر بحرق عاملات
التنظيف .

تفتش حقائب الضوء البالية.
"ماريوت" ، لا تعثر على شيء يستحق التنفيس
تنظر ،

جبال سمع نكتفي بيذخها العادي
حر خرافي تشوى على لظاف جزرة
ساعة ترتكب كل الجرائر رقيقة والحدا
ساعة أخرى تحتفي بعقاربها المترنحة
مدينة رتيبة جدا
أزقة تعثر في أزقتها

وأصابع رسام نكعيبي تتداخل في الزجاج.
"ماريوت" تتلع خطوطها وتتعل الغياب...

(*) ماريوت فندق في منطقة الشيباني في عمان (الأردن)

« البايور .. »

لر تتعثر يوما بقوارب البحارة القادمين من الموت.
لر تعثر بعد عليها في النزق البحري .
لر تغزل صوتها صدفه مأكرة.

لر تدخل مرسا قط مثل فكرة تثبت في عباءات
المريدين أقواسا لصيد الوعول البرية والأرانب
البيضاء.

لر تتذكر وهي تسير إليها سوى همهمات " البايور"
الحزينة

لر تتذكر شيئا سوى سبعة شيخها وسجادة وشعره
الأبيض

لر تتذكر أحدا في أصابعها سواها .

لر تعتقد رقية زارها.

واكتفت بتجميع سلة الأصداف وعبون القراصنة
الزجاجية

لر تتحدث رقية كثيرا .. بل أكثر بالرماد.

الليدي صليحة

الراوي يحمل أوثاره ،

فنجان القهوة الذي صبغته بأحمر شفاهها .

المرحلات التي تراءت خلف ابتسامتها الترحية قطعة

من جهنم مغلقة بقشور البرتقال.

وعصافير الشارع التي لا يضاهي عريبتها المسانية
سوى ما تنثر من حبل أنثوية .

الراوي يجرّد أبطاله من بطولاتهم من المراسم

الساموية ومن كل اللحظات الأنينة

لا ينسى أن يرتب ألومر الصور، وخطوط الريفيين

المثقلة بحبات الطلع وأزهار الدفلى ، و"سدائيات"

الجلدة وعقود "السحاب"

لا ينسى أن يقتطع من أغاني الفلاحات تذاكر لكتابة

سيناريو المشهد الأخير .

الراوي يترك أبطاله فوق "السدة".

يتركهم للسدير .

ينتصر لأنثاء.

ويبقى غارقا في أوجاعه
عائلا في الهذيان

« كش مات »

« كش مات » ..

قال صاحبنا الذي تساقط شعر رأسه مثل أسلاك
الكهرباء المنفصلة و أعواد القناب البريئة .

وعلق صوته على حائط افتراضي، في صفحة افتراضية
، في موقع افتراضي، تحت اسم افتراضي جدا..
صديق ثان دخل "المومة" وفي يديه زجاجة "كوكا
كولا" ..

لم تكن باردة ..

كان يسكبها في موقعه مثل طفل اعتاد أن يبلل فراشه
كل ليلة خوفا من "الغولة" التي ترقبه عند الباب.
صديقة ثالثة، ضحكته ملء أوراها البيضاء .

صديق رابع كان ثامنا .. حين فتح عينيه لم يعثر على
صديفته التي كانت أمرا "البودي" تحب قصيدة
تثر عنهما.

"عمار" المخبر حمل سوطه ، ليس جيبته وسار في
الأزقة عاليا ..

كنا أطفالا .. لكننا لم نخف.

ساموراي

مثل شاشة سرداء أقطع البث التجريبي عنها فظلت
تصدر صوتا كالصبرين

مثل قصيدة هايكو تتعرق في شفتي شاعر ياباني قبل
أن ينوي ..

مثل يعاسب نضيه في عتمة الروح وتختطب فواصل
موسيقية للعازف العجوز

مثل إشارات المرور الماجنة تغمز كل العابرين

وعداد التاكسي يسعل في وجهك .

مثل أصابع الصلصال تشبك معسكرا لصيد النمل..

مثل روائي يذيع يقتنص أبطاله من

"الملايين" ويدفعهم إلينا هكذا.. دون اغتسال .

مثل صراخ امرأة حاد في منتصف الليل وهي تطرد
زوجها العائد للثمن حفلة قمار

مثل لوحة مزعجة تخز متخريك .. فكانك واقف على
جثة قط انتفضت.. شر انفجرت .

مثل كل الكلمات التي قيلت ولم تبق .. وكل

الصور التي نسجت ولم تنسج ..

كان ذلك الصداق ..

درج إلى أنامل سلفادور دالي

الإيقاع الإسباني يخفق منذ لحظات في شاشة
"الفانيسون"

أصابع متشابكة تركض في غابات الثلج.

الأصابع التي تطلعي عليها حيلة الإيقاع تطل خلف
شراشف خيمه.. ساوية وتوغل في رقصة شبيهة.

راقصان يلحزان بترانيل النساء اللواتي أرخين على
صدورهن حبات الرمل والصدف الأبيض مثل أيادي
الله البيضاء تماما..

راقصان يكتسنان البحر بأصابع سلفادور دالي ، مثل
منارة لا تخطئ اتجاهاتها إلا في لحظة مارة ..

راقصان يستدرجان الضوء المتعالي ، ويصنعان كميناً
لونيا في الحديقة الخلفية للإيقاع..

الراقصان يرقبان الدرج إلى أنامل سلفادور دالي
ويسرقان من خطوطها أيادي بيضاء..

حكاواتي

مازال يعتقد أن خطواته مليئة بأصوات الفلاحات
اللواتي غادرن الإطار النضي للوحة المعلة.

مازال يمشي متخاذلاً متناظلاً متثاقلاً.

ينقات مما تعرضه الشاشة السوداء في قاعة مظلمة من قاعات سينما الشارع.

مازال ينطق لغة المرشد العاشق في قصائد ابن عربي والحلاج.

واقفاً في حواسه الست واقفاً فيما خلفته مهارت عاشقين... الرابعة فجراً.

مازال يرتكب كل المحافلات، ويغازل البانعة المتجولة التي تقلدت أربعين عاماً وسلتها "مشعور الباسمين".

مازال يشاكس أصابعها.

لكنه كان ينسى دائماً أن يعدّد أصناف العصفير المهاجرة سراً في قوارب الليل
كان ينسى أن يشكك في طبقات الشعراء الذين نهانوا على صالونات التجميل والسهرة الإذاعية ليلاً.

كان ينسى يديه على طاولة المنهى بعد أن يطالع حظه اليومي في الجريدة ذاتها..
ويرتبك في الميثرو حين يريد تذكرة ولا يعثر على يديه.

«كاسك يا وطن»

بحو توقيعه على هامش الورقة بغرشة تلميع الأحذية.

بحو من شماعه البيت كل المعاطف والنساتين المعلقة.

بحو شماعه البيت، ويترك مكانها فراغاً أبيض.
يفكر قليلاً.

مازالت علب الكبريت والقداحات النفضية تترصد بكراتين الباعة المتجولين في "الدياغيين".

مازال الليل يبصق في وجه الجالسين في منهى "ميلاد"، يوزعون أدوارهم على رقعة الشطرنج، وينسون أن "الحياة في مكان آخر".

مازال المخبر الزنجي واقفاً يتأمل شبابيكنا ويتبأبيرة المساء.

يفكر كثيراً «يشرب نخباً».

شرب محو يعجزوا يتلأأ في الدرج كي يمنح النظر في المؤخرات.

يمحو "أثر الفراشة" في شعر درويش
ويمحو النخب الذي شربه منذ قليل.

Sans espoir

الأرض عكاز عجوز نسيت كيف قمشي ولم تتذكر بعد أفرطها وخلخالها وتلك "الحسنة" المعلقة في "حرماها".

الأرض مثل عباد الشمس المنثورة، تفتح كل شهرتها للشمس ولهمهمات عاشقين استرسلوا في اللعب.

الأرض حين تغرق في صمتها اللاهوتي، ترسل أصابعها في الظلام وتحمحر في أشياتنا.. كأنها هي..
الأرض تشرب أصواتنا وقهلهنا ساعة ليرتبك الإيقاع.
الأرض تشبه سيرر Frida Kahlo تنمو عشباً برياً في جوانبه وتحنني برفق على وساندها..

الأرض في كف Frida Kahlo تفرج ألوانها وتسحب ظلالها وتدفقها مسامير في عنق الورقة.

الأرض Frida Kahlo حين تقبس وجهها وترخي على جرحها كل الغمام.

Terminus

الصمت يهزأ بالتفاصيل المحسومة، يخلق أعذاراً لبانعي الريح والكلام في المسامرات الإذاعية ليلاً..

حتما.. لا يد لنا من جرعات التخدير لنواصل مشينا
نحو حديقة الباساج ، لتتأبط ذراع الوقت الماجن في
ميتر السابعة صباحا.

أنت تقرأ الآن رواية عزيز بيسان " يحيى يعيش
ولا يحيا " تترك لوهلة أنك هو دون ملايسك
الصباحية التي نسيت أن تغفل أزرارها.
المتسول العجوز بكل قدراته يشبه أكياس القمامة
التي لم تنظف إليها عربات البلدية.
تعود الآن إلى مفهاك في نهج الجزائر
أصحاب البدلات الأنيقة جدا يشربون قهوتهم على
عجل.

ويتركون على المقاعد جراند الصباح..مهلة..
الصمت يهزأ بالتفاصيل الباردة صباحا .

حتما لن يصيبه البرد بنزلة ولن يحرجه النظر إلى
المتسول العجوز وأصحاب البدلات الأنيقة جدا..لن
يحرجه النظر إلى كتابك الذي أهملته منذ لحظات.

Temps mort

أكياس البلاستيك السوداء تشر قطع الظلام في
الغرفة وتجتث على سقفها الأخضر مثل خفافيش
الحرقاء.

المر آكن أراني..لمر آكن أراك..
أكياس البلاستيك السوداء تتسلل في حقنة "البنج"
إلى دمي، تنقر ضحكها، تضع كل أشباحها وأصواتها
المخيفة وظلالها مساحيق للوحة المعلقة أمامي.
لمتل جوليا روبرتس سأضحك..!

أكياس البلاستيك السوداء تحمحر في صوت
المعرضة بجيء من بعيد كالصدى ، تخفق الجسر
الأبيض الصغير الذي يخفق مثل وردة جبيلة .
(كيف تبتسم الموتاليزا ؟)

أكياس البلاستيك السوداء تصنع فراغات لإراقة ما
تبقى من قبل عابرة، تصنع مقصا..مشرطا..إيرا.. فقاظات
بيضاء..ومزاحا ثقيل في غرفة العمليات.
(هل أنت هنا على هذا السرير المتحرك؟)

أكياس البلاستيك السوداء تسرق من صوتي صوتي
ومن كني الباردة خطوطها..تسرقني مني.. ساعة من
الموت المجاني..

العازة خيط الدم يزرع موسيقى الزنوج في ال

ascenseur http://Archivebeta.Sakib.com

أكياس البلاستيك السوداء ليست إلا ما لم أعلمه
عني